

319  
ANNO XIX - GENNAIO-MARZO 1957 - N. 1

# SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino (416)

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (725)

Spedizione in abbonamento postale  
Gruppo 4°

## SOMMARIO

ARTICOLI: DARIO COMPOSTA, *La «moralis facultas» nel sistema giuridico di Francesco Suarez* (continuaz. e fine), pag. 3. — AGOSTINO FAVALE, *Teofilo d'Alessandria* (continuaz.), pag. 34. — ANTONIO M<sup>a</sup> JAVIERRE, *«Es apostólica» la primera «diadoché» de la patristica?*, pag. 83.

COMUNICAZIONI E NOTE: GIUSEPPE MATTAI, *Linee di un umanesimo economico nel pensiero tomista*, pag. 114.

RECENSIONI: P. GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Intimità divina* (S. Maggio), pag. 129; G. ROSSI, *Il Cardinal Ferrari* (S. Maggio), pag. 130; PONZIO, *Vita e martirio di San Cipriano*, e POSSIDIO, *Vita di Sant'Agostino* (S. Maggio), pag. 131; B. PASCAL, *Pensieri* (N. Camilleri), pag. 131; G. REGINA (a cura di), *Il Card. Newman nei suoi scritti* (N. Camilleri), pag. 133; P. CLAUDEL, *Tre Figure Sante per il tempo moderno* (N. Camilleri), pag. 133; L. TRIMELONI, *Tesoro d'indulgenze* (A. Cuva), pag. 134; *Dizionario pratico di Liturgia Romana*, diretto da R. LESAGE (A. Cuva), pag. 134; M. RICHETTI, *Storia liturgica*, vol. II (A. Cuva), pag. 135; A. BUGNINI - C. BRAGA, *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus* (A. Cuva), pag. 136; P. SALMON, *Etude sur les insignes du Pontife dans le rit romain* (A. Cuva), pag. 136; J. DAL SASSO, *Liturgia sacerdotalis fontibus liturgicis presse inhaerens* (A. Cuva), pag. 137; Card. G. LERCARO, *A Messa, figlioli* (A. Cuva), pag. 137; J. A. JUNGSMANN, *Catechetica* (G. Pace), pag. 138; *Laicismo e non-laicismo* (D. Composta), pag. 139; M. PELLEGRINO, *La letteratura greca cristiana*, pag. 139; *Il Simbolo*, vol. XII *L'Immacolata Concezione* (D. B.), pag. 139; M. BARGONI, *La missione di Mamma Margherita* (D. B.), pag. 139; C. CECHELLI, *Mater Christi* (D. B.), pag. 140; A. VALENSIN - G. HUBY, *Vangelo secondo San Luca* (G. G. Gamba), pag. 141; H. THURSTON, *Spiriti e spettri* (E. Valentini), pag. 141; J. AUBRY, *Le Saint-Esprit et notre vie spirituelle* (E. Valentini), pag. 142; Can P. SPADA, *Spes nostra* (D. B.), pag. 142; L. M. CANZIANI, *La Madonna nella vita e nell'insegnamento di Pio XII* (D. B.), pag. 142; T. J. ZUBEK, *The Church of Silence in Slovakia* (M. St. Đurica), pag. 143; *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII* (D. B.), pag. 144; *Il Magistero Mariano di Pio XII* (G. Quadrio), pag. 144; *Doctrina Pontificia*, IV *Documentos Marianos* (G. Quadrio), pag. 145; *Pensieri religiosi di Vico Necchi* (P. G.), pag. 146; G. CASTELLINO, *Il Libro dei Salmi* (N. M. Loss), pag. 147; P. M. BOTTINI e Ist. Teol. (Chieri), *Catechismo di Pio X commentato con fatti, detti, sogni e scritti di San Giovanni Bosco* (G. Braghiroli), pag. 148; Vari autori, *Moral profesional* (G. U.), pag. 149; *La Filosofía y el concepto de Filosofía*, por M. F. SCIACCA (trad.) (O. N. Derisi), pag. 149; A. ETCHEVERRY, *Le conflit des humanismes* (V. Miano), pag. 150; B. MAGNINO, *Storia del positivismo* (L. Bogliolo), pag. 151; C. OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale* (L. Bogliolo), pag. 152; R. GIORDANI, *Il transistenzialismo* (L. Bogliolo), pag. 152; Ist. di Studi Filos. (Roma), *Bibliografia ragionata delle Riviste filosofiche italiane dal 1900 al 1955* (L. Bogliolo), pag. 153; *Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950* (L. Bogliolo), pag. 153; W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Band II. (A. M. Stickler), pag. 153; *Studia Gratiana* (A. M. Stickler), pag. 156; J. TORRE, *Processus matrimonialis* (G. J. Sesto), pag. 158; R. CASTILLO LARA, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio* (G. Braghiroli), pag. 158; G. DEL VECCHIO, *Il diritto internazionale e il problema della pace* (G. Mattai), pag. 161; J. GOETTLER, *Pedagogia sistematica* (P. Gianola), pag. 161; B. GOELZ, *Paedagogiae christianae elementa* (P. Gianola), pag. 161; A. SOLMI, *Tre maestri del cinema: C. T. Dreyer, Charlie Chaplin, René Clair* (P. Gianola), pag. 163; R. P. REGINALD-OMEZ, *Supranormal ou Surnaturel?* (M. Viglietti), pag. 164; A. ROE, *The Psychology of Occupations* (M. Viglietti), pag. 164; E. DE GREEFF, *Anime criminali* (M. Gutiérrez), pag. 164; *«Carriere di oggi e di domani»* (M. Viglietti), pag. 165; R. BIOT - F. M. DUFOUR, *Che pensi di fare nella vita?* (M. Viglietti), pag. 165; *«Homo faber»* (M. Viglietti), pag. 166; P. FOIX, *L'influsso del carattere sulla scrittura* (M. Viglietti), pag. 166; S. ACCAME, *Problemi di storia greca*, pag. 166; D. WALDO, *Political Science in the United States of America* (A. E.), pag. 167; *L'histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité* (A. E.), pag. 167; *La Sociologie urbaine* (A. E.), pag. 168.



# SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

DI TEOLOGIA - PEDAGOGIA - FILOSOFIA

E DIRITTO CANONICO

\*

ANNO DECIMONONO

GENNAIO-MARZO 1957

N. 1

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO 27 - TORINO (416)

---

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (725)

---

*Nulla osta:* Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

**Sac. Dott. E. Valentini, Direttore responsabile - Redattore, Sac. Prof. G. Braghiroli**

---

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1957 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 64

### LA «MORALIS FACULTAS» NEL SISTEMA GIURIDICO DI FRANCESCO SUAREZ

(continuazione)

#### CAPO II

#### LA FACOLTÀ MORALE

Nel precedente discorso si è cercato di fissare le linee più visibili della concezione sociale suareziana; resta ora da precisare la dimensione giuridica della persona umana come fulcro del mondo giuridico.

Si era già anticipato tale precisazione nell'affermazione del primato della persona individuale sulla società. Ma ora è necessario che si determini il senso di tale primato e che se ne definisca il fondamento metafisico.

In forma sommaria si dirà che il primato della persona si fonda sulla *moralis facultas* intesa come *diritto* in senso proprio. Questa affermazione ha bisogno naturalmente di un chiarimento, oggetto diretto dell'attuale studio.

#### Riduzione delle guise giuridiche alla dicotomia: legge e «moralis facultas»

All'inizio del *De Legibus* Suarez propone i seguenti significati della parola *ius*:

*IUS-IUSTUM*: « *Potuit... iustitia derivari a iure, id est quod in re iustum et aequum est* » (1).

*IUS-MORALIS FACULTAS*: « *Solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis* ».

*IUS-ACTIO*: « *Unde colligitur (ius) significare moralem actionem* ».

*IUS-RELATIO*: « *Videtur vox illa (ius) significare... relationem* ».

*IUS-LEX*: « *Ius prout legem significat, cum illa convertitur* ».

(1) *De Legibus*, I, II, 2; le altre denominazioni seguono poco dopo.

Accanto a questi significati primari appaiono, è vero, anche significati secondari come: *ius* nel senso di coscienza, ordinamento giuridico, sentenza ecc.; ma dei cinque significati ora menzionati vi è in Suarez un insegnamento costante non solo nel *De Legibus* ma anche nelle altre opere giuridiche, come apparirà nel seguito del nostro discorso.

Non si può evitare la discussione sulle cinque categorie, riducendo la problematica suareziana ad una pura disquisizione ermeneutica o etimologica (2). L'impressione che il lettore subisce nella lettura del capo II (*Quid ius significet*) dev'essere integrata colla meditazione delle altre opere ove il Maestro spagnolo riprende il medesimo compito definitorio in esame (3). Rimandando ad altra occasione la riduzione dell'azione e della relazione alla *moralis facultas*, giova qui brevemente lumeggiare la riduzione dello *iustum* o *res iusta* alla *moralis facultas*; se ciò è dimostrato, si dovrà concludere che le categorie supreme giuridiche in Suarez sono soltanto la legge e la facoltà; ove la facoltà aduna in sé gli aspetti di *res iusta*, di « azione » e di « relazione », e la legge acquista una posizione particolare verso la facoltà stessa.

Affermata l'identità tra la *res iusta* e la *moralis facultas*, resta a esporne una sua motivazione.

Tre sono le interpretazioni date ai rapporti tra le due categorie giuridiche di *moralis facultas* e la *res iusta* in Suarez. Alcuni, come il Solana (4) e il Brouillard (5), vedono in lui tre distinte categorie giuridiche: legge, facoltà, cosa. La *res* secondo essi è un vero tipo di *diritto* distinto tanto dalla facoltà come dalla legge.

(2) Nel *De Legibus* I, II, egli non parla di *ratio iuris* ma di *nomen iuris*, *vox iuris*. Del *nomen iuris* propone una dissertazione etimologica di questo tipo: la voce *ius* è stata avvicinata etimologicamente a tre voci latine: a *iuxta*, a *iussum*, a *iustum*. Rigetta la prima come *dura* e *singularis*; quanto alle altre due, egli si ripromette una discussione in cui siano messi in rilievo le parziali verità insite alle due diverse etimologie. Altrove egli è ancora più sbrigativo « *ut habeamus breviter nomina quibus uti possimus* » (*De Leg.*, II, XVII, 2).

(3) Una lettura affrettata anche del capo secondo del Libro I *De Legibus* può indurre in inganno. Una interpretazione caratteristica è quella del Lachance: coll'espressione suareziana: « *Solet proprie ius vocari moralis facultas* », del testo, si afferma che nel secondo significato *iustum*, il diritto propriamente si dice facoltà morale. Il che non è stato inteso rettamente dal Lachance poichè Suarez non dice che il diritto propriamente parlando sia « facoltà », bensì che il diritto nel senso di *iustum* propriamente parlando è facoltà. Ma

l'interpretazione del Lachance è scivolata anche nell'articolo di R. Brouillard nel *Dictionnaire de Théol. cathol.* alla voce « Suarez », vol. XI. È vero che Suarez talora cercherà di fissare una nozione propria in mezzo alle vaghe significazioni dei termini (« *Quia vero haec vox — ius — aequivoca est, oportet illam distinguere ut significationem ad nos pertinentem usurpemus* », *De Leg.*, II, XVII, 2); ma è ovvia in Suarez una semplificazione della ricerca definitoria come appare ad es. nel Libro VIII del *De Legibus*, ove Suarez chiarisce e definisce il privilegio mediante la dicotomia: privilegio-legge, privilegio-facoltà.

(4) « *Suárez distingue muy claramente tres sentidos de este término: El derecho es la facultad moral... es la ley... es el objeto de la virtud de la justicia, el justo* » (M. SOLANA, *Historia de la Filosofía española*, Madrid, 1945, pag. 503).

(5) « *... il ajoutait aux deux sens du mot droit reconnu jusqu'à lui (loi et droit objectif) le troisième sens, plus subjective de faculté morale* » (loc. cit., pag. 2707).



Una seconda interpretazione pare ignorare invece il problema del diritto oggettivo e nega in Suarez qualsiasi aspetto realistico nella filosofia giuridica: essa fa di Suarez il paladino del diritto-facoltà esclusivamente, dimenticando che Suarez parla esplicitamente in uno *ius* che è lo *iustum*. Così il Lachance e Van Overbeke (6) che finiscono poi per accusare Suarez di volontarismo e soggettivismo.

Tra queste due estreme interpretazioni sta la nostra: Suarez non ignora il diritto-cosa (contro il Lachance), ma non lo riconosce come categoria giuridica distinta dalla *moralis facultas* (contro il Solana e il Brouillard).

La prova di questa asserzione è molteplice: a) dal concetto di giustizia si ricava che lo *iustum* oggetto della giustizia altro non è che la *moralis facultas* (7); b) *iustum* è una parola astratta (così come è astratta la voce *aequum*): il concreto di queste voci non è la *res* ma la *facultas* (8); c) tra la giustizia e lo *ius* vi è un rapporto di causalità reciproca in cui appare il duplice elemento della metafisica suareziana applicata al diritto: dinamismo e oggettività; d) binomio del diritto precettivo e dominativo.

(6) Per il LACHANCE cfr. *op. cit.*, passim; per l'OVERBEKE cfr. *De relatione inter ordinem iuridicum et moralem*, in « Ephemerides Theol. lovanienses », 1934, pag. 33. Suarez ammette uno *ius* detto *iustum* non solo nel passo citato sopra ma anche altrove, ad es.: « *Ius significat... id quod in re iustum et aequum est quod est obiectum iustitiae* » (*De Leg.*, I, II, 5); « *Secundo potest ius significare aequitatem quae ex iustitia debetur* »; e ancora: « *Iustitia est talis quia tendit ad constituendam aequalitatem quam dicimus esse ipsum medium iustum: et hoc medium recte potuit denominari iustum* ». Nel *De Iustitia Dei* ricorre la frase « *iustum commutativum* » (I, 6).

(7) La giustizia ha come oggetto il *ius suum* (« *cum dicitur iustitia esse virtus quae ius suum cuique tribuit, id est tribuens unicuique quod ad illum spectat...* », *De Leg.*, I, II, 5); questo *ius suum* è anche detto *iustum et bonum* (« *Duo tamen supersunt declaranda: unum est quomodo ius interdum ab aequo et bono distinguatur, si nihil aliud est ius quam ipsum iustum quod est etiam ipsum aequum et bonum* », *De Leg.*, I, II, 9). Orbene questo *ius suum*, che talora si appella anche *iustum, aequum, bonum*, altro non è se non un « potere », una « facoltà » (« *Iustitia... est perpetua voluntas unicuique ius suum proprium tribuere id est tale vel sit proprium dominium rei vel illi moraliter aequaleat* », *De Iustitia Dei*, II, 5; e ancora: « *Ius cum interdum significat moralem facultatem*

*ad rem aliquam... quod est proprium obiectum iustitiae...* », *De Leg.*, II, XVII, 2); la prova più apodittica è il passo già citato del capo II del Libro I *De Legibus*, ove Suarez afferma che lo *iustum* « *solet proprie vocari moralis facultas* ». Altrove identifica il diritto coll'azione; identificazione che per noi, come si disse, si esprime come plurivalenza della facoltà morale cui l'« azione » è riducibile; di essa è detto che l'eguaglianza della giustizia consiste di una adeguazione « *inter ius et id quod redditur, seu (quod idem est) inter actionem et obligationem* » (*De Iustitia Dei*, II, 52).

(8) In Suarez l'espressione « *facultas aequa et iusta* » (*De Leg.*, II, XVII, 3) sembra compendiare in modo perfetto la formulazione e la prospettiva realistica e dinamica della sua metafisica: la *res iusta* è la stessa « facoltà » in quanto teleologicamente e obiettivamente orientata verso il compimento della persona individuale. Talvolta il Granatino attribuisce alla *aequitas* il vistoso titolo di « *origo seu regula iuris* » (*De Leg.*, I, II, 9); ma in tal caso questa equità appartiene alla legge: diritto-facoltà e diritto-legge sono entrambi « giusti ed equi » per un rapporto di causalità, come si dirà in parte tra poco nel testo. Di questa esclusiva dicotomia si avrà una riprova nella bipartizione suareziana di *ius praeceptivum* (= legge) e *ius dominativum* (= facoltà) (*De Leg.*, II, XIV, 16; II, XVII, 2).

Illustriamo il valore di questi argomenti. Col primo argomento si conclude per l'identità tra facoltà e *res iusta* (9). Col secondo argomento si chiarisce il senso di questa identità: l'aspetto di oggettività non viene a cessare nella « facoltà morale ». Infatti tale facoltà è « giusta ed equa » ossia si adegua all'ordine esteriore come si chiarirà più avanti.

Col terzo argomento si mette in luce maggiormente il carattere di oggettività della *facultas*; infatti per Suarez la giustizia nasce dal diritto e il diritto nasce dalla giustizia, nel senso che entrambi sono regolati dall'ordine obiettivo. Chiariamo il punto.

La giustizia in quanto è virtù avente un oggetto proprio, riceve la sua determinazione dall'oggetto: tale oggetto è lo *ius*. Il modo di tale determinazione è appellato da Suarez « derivazione », « emanazione » in ragione di causalità finale (10). Traducendo l'espressione in una descrizione spaziale si dirà che l'azione personale diviene giuridica adeguandosi all'ordine obiettivo cui il soggetto si orienta come a suo fine.

Ma è vero anche il contrario: il diritto è effetto della giustizia. Per Suarez ciò non implica contraddizione poichè la prospettiva è diversa: l'ordine oggettivo non esiste fuori del soggetto agente; sicchè è l'azione stessa che porta con sè ed esprime tale ordine. Qui vale la formula: « *In genere causae efficientis (ius) est effectus iustitiae, nam iustitia facit et constituit obiectum suum sicut aliae virtutes morales* » (11). Si noti bene però che qui la giustizia non dev'essere tanto intesa come « abito », ma piuttosto come azione: un diritto che consista solo in un non fare ha un significato ridotto nella filosofia giuridica suareziana (12).

Il quarto argomento tende a dimostrare la esclusività del binomio diritto-facoltà, diritto-legge. Orbene questo binomio, benchè non frequente, è proposto nei passi più decisivi nella definizione del diritto: la sua esat-

(9) La formula *res iusta* è rara in Suarez. È vero che appare talora la dizione *res* (« *Prima est aequalitas iuris seu rei ad rem* », *De Iustitia Dei*, II, 20; e ancora: « *Ideoque ex eadem iustitia obligatus manet ad redintegrandum illud ius seu rem* », *Ibid.*, 2). Ma in tali casi *res* significa un bene materiale. Anche quando Suarez indulge all'espressione *ius* per designare un bene economico, egli tuttavia distingue nettamente il diritto dal bene: « *Licet a principio non fuerit data res ipsa sed ius ad illam* » (*De Iustitia Dei*, II, 20; cfr. ancora *Ibid.*, I, 11; II, 22; II, 52).

(10) « *Verum est... iustitiam derivari a iure id est ab eo quod in re iustum et aequum est in ratione obiecti, ac subinde in genere causae finalis vel formalis extrinsecae* » (*De Leg.*, I, II, 4). La causa formale estrinseca è la causa esemplare, causa che il Suarez identifica colla causa efficiente

(*Disp. met.*, XXV, II, 8).

(11) *De Legibus*, I, II, 3.

(12) « *Habere ius ad aliquid et respectu alicuius quando potest contrahi sine voluntate et actione ipsius ad quem tale ius refertur, imperfectum est* » (*De Iustitia Dei*, I, 11). Si osservi che coll'antico insegnamento classico « *Absolute potentia est sufficiens ad efficiendum actum sine habitu* » (*Disp. met.*, XLIV, I, 3): l'atto giusto precede l'abito giusto: dunque anteriormente all'azione esiste un ordine di giustizia. Alcuni autori, come il Lachance (*op. cit.*, pag. 410), vedono in ciò un circolo vizioso: il diritto determina la giustizia e la giustizia determina il diritto. Non si tratta di contraddizione o di una petizione di principio: in quanto le due prospettive sono variate. Il diritto crea la giustizia nel piano esemplaristico finale; la giustizia crea il diritto nel piano dinamico.

tezza e chiarezza ha indotto alcuni autori recenti e contemporanei a proporre come più accettabile per le scienze giuridiche la formula « diritto dominativo » che quella di diritto soggettivo, e « diritto precettivo » in luogo di diritto oggettivo. Così il Cathrein (13), il Ferreiro (14), il Sauter (15) e l'Ambrosetti (16).

Giunti a questo punto sorge imperiosa la domanda, fino a che punto la prospettiva giuridica suareziana si allinei colla filosofia tomistica.

La questione non è superflua perchè costituisce un passo decisivo per stabilire approcci ed evoluzioni teoretiche della filosofia scolastica suareziana e stabilirne i fondamenti metafisici.

Il Brouillard, esaminato il valore di questa « facoltà » giusta ed equa, afferma che la distanza tra Tomismo e Suarismo non è affatto paragonabile ad uno iato, ma piuttosto si dovrebbe considerare come una evoluzione di una medesima dottrina; così anche H. Rommen (17). Anche altri studiosi si sono fermati a sottolineare la fedeltà di Suarez alla tradizione: il De Blic e lo Scoraillé, che hanno scrutato a lungo gli scritti suareziani, affermano che il Teologo spagnolo non mentiva quando affermava di restare fedele alla tradizione (18).

A noi sembra che qui una risposta, per essere più accettabile, meriti una distinzione: altra cioè ci sembra essere la domanda se Suarez volesse essere intenzionalmente fedele alla tradizione e altro è esaminare se *di fatto* tale fedeltà sia rispettata.

Di novità in Suarez hanno parlato il Lachance (19), Van Overbeke (20), Olgati (21), Mendia (22).

(13) V. CATHREIN, *Philosophia moralis*, Friburgo Brig., 1935, ed. 17ª, pag. 207.

(14) A. FERREIRO, *Naturaleza de la propiedad en Suárez*, in « Pensamiento », luglio-ottobre 1948, pag. 445.

(15) I. SAUTER, *Die philosophische Grundlage des Naturrechts*, Vienna, 1932, pag. 78, nota 5.

(16) G. AMBROSETTI, *Razionalità e Storicità del Diritto*, Milano, 1953, pag. 189.

(17) Ecco le sue parole: « Qu'on veuille bien relire le passage où est présentée la facultas moralis, on se convaincra sans peine que son auteur n'entendait nullement la substituer et l'opposer à la définition thomiste...; la faculté morale se fondait et se réglait précisément sur le droit objectif du sens thomiste » (art. cit., 2707). E poco più avanti: « Après lui cette doctrine prit place dans l'enseignement catholique et philosophique du droit » (*Dictionnaire de Théol. cathol.*, col. 2706, vol. XI). Così press'a poco il Rommen che afferma: « Su-brayar esta noción, reteniendo siempre con su plena significación la idea del derecho

objetivo, no es precisamente una ruptura con la tradición, sino más bien un ulterior desarrollo de un elemento de la filosofía jurídica » (H. ROMMEN, *Variaciones sobre la Filosofía jurídica y política de Suárez*, in « Pensamiento », 1948, pag. 498).

(18) J. DEBLIC, *Le volontarisme juridique chez Suarez*, in « Revue de Philosophie », vol. 30, 1930, pag. 229: « Suarez ne fut l'auteur d'aucun changement aussi profond et aussi général ». J. SCORAILLE, *François Suarez et son œuvre*, Tolosa, 1918, passim.

(19) Op. cit., pag. 409.

(20) P. M. VAN OVERBEKE, *De relatione inter ordinem iuridicum et morem*, in « Ephem. Theol. lovanienses », XI, 1934, pag. 289.

(21) F. OLGATI, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino*, 1944, ed. 2ª, pag. 179.

(22) « Los juicios empero sobre la mayor o menor fidelidad con que Suárez ha seguido al Angélico distan mucho de ser unánimes... En realidad puede afirmarse con toda seguridad que en varios puntos fun-

Ma si tratta di affermazioni generali non sufficientemente documentate; ora vi è un passo che, a nostro modo di vedere, decide la questione; di cui, per quanto ci consta, non è stato ancora messo in luce il valore teoretico e storico. Il passo si trova in quel minuscolo opuscolo che è il *De Iustitia Dei*, là ove Suarez propone una nuova definizione della *iustitia*: « *Videmur novam definitionem commutativae iustitiae tradere, quod est incommodum... Respondetur licet fortasse alicui nova appareat verborum modo, in qua a nobis posita est, re tamen non esse novam... nec vero Aristoteles et D. Thomas aut alii auctores graves aliam propriam definitionem... nobis relinquerunt* » (23).

Non è chi non vede di quante cautele Suarez circonda la novità che egli sta per introdurre: egli si preoccupa di inquadrarla nell'alveo della tradizione. Ma fino a che punto le sue intenzioni rispondono ai fatti?

Suarez vi aveva premesso la sua nuova definizione: eccola: « *Constans et perpetua voluntas unicuique suum ius tribuere, id est tale ut vel sit proprium dominium rei vel illi moraliter aequivalent* ».

Ora se il lettore vorrà nuovamente rileggere la definizione incominciando dall'inciso *id est* (ove appunto egli manifesta il suo pensiero), è facile accorgersi di una nuova atmosfera, di una nuova visione della giustizia: per quanto si tratti della giustizia commutativa, è proposto il motivo personalistico e dinamico del diritto e dell'ordine sociale: oggetto della giustizia è, sì, lo *ius*, ma esso altro non è che un « dominio » o, come egli dirà altrove, un potere e — per non esitare più oltre — una « facoltà »; la quale « equivale moralmente » al « dominio » (24). Mentre per l'Aquinato il diritto è una *res iusta*, per Suarez questa stessa cosa giusta è un potere inerente alla persona umana.

Si è così pervenuti alla medesima conclusione di cui si è fatto cenno sopra: Suarez ha attribuito la funzione di *res iusta* alla « facoltà » della persona individuale e, avendo soppresso come categoria giuridica la *res iusta*, ha conservato come nuclei fondamentali dell'edificio giuridico, la legge-diritto e la facoltà-diritto. In ciò sta, a nostro avviso, l'innovazione suareziana: novità che non può essere ritenuta come aggiornamento terminologico ma piuttosto come impostazione metafisica di sapore dinamico personalistico, oggettivistico.

*damentales Suárez se ha separado de la doctrina del Angélico* » (B. MENDIA, *Influencia de los maestros Franciscanos en Suárez*, « Verdad y Vida », VI, 1948, pag. 422).

(23) *De Iustitia Dei*, II, 5.

(24) Di qui l'endiadi *ius et dominium* (*Defensio Fidei*, III, II, 20; cfr. *De Leg.*, III, XIX, 6). Nell'opera teologica *De opere sex dierum* il diritto di proprietà è appellato, con parola affine a « dominio », *status* (III, XVI, 5). Talvolta il « dominio » è di-

stinto dalla « facoltà » dallo stesso Suarez ma si tratta di differenze lievi: « *Verius enim est in his rebus* (beni economici) *inveniri posse facultatem utendi quae vere dominium non sit* » (*De Beata Virgine Maria*, XXVIII, II, 12). Si tratta di una distinzione nel piano della scienza del diritto e non in un piano filosofico: uso e proprietà non sono la stessa cosa; entrambi però sono riducibili alla categoria suprema di facoltà morale, come si dirà tra poco.



Questa conclusione non accontenterà forse quegli spiriti fini che circondano di infinite cautele ogni loro conclusione: in definitiva bisogna stabilire anche i limiti di tale innovazione. E anzitutto esisteva nella *Scienza del Diritto* un orientamento personalistico nella definizione delle supreme categorie del diritto? La nostra risposta è che Suarez non fu affatto il primo a definire il diritto come facoltà: vi era già nell'aria un clima favorevole al nuovo indirizzo, come dimostra il fatto che subito dopo Suarez appare già la terminologia *ius subiectivum*, nel senso di facoltà, e *ius obiectivum*, nel senso di legge (25).

Ma se cerchiamo di indagare anche sull'ambiente culturale che precede l'innovazione suareziana, noi dobbiamo affermare che esisteva qua e là tra i giuristi e tra i filosofi una tendenza a portare l'attenzione scientifica e filosofica del diritto sulla persona umana. Comunque si voglia valutare l'importanza di questo filone nuovo già operante nella cultura europea del secolo XVI, ci sembra di poter affermare che Suarez ha ripreso tale concetto e l'ha rivestito di una pregnanza metafisica assai notevole.

Sicché se si confronta poi questa innovazione colle linee supreme della filosofia giuridica dell'Aquinate, si dovrà ammettere che la differenza non si trova affatto sul piano della Scienza del Diritto, ma su quello della metafisica (26).

Ma di questi due temi si parlerà alla fine di queste pagine.

### Terminologia variabile della « facoltà »

Stabilita così l'esistenza di due sole categorie supreme nella filosofia giuridica suareziana, resta: *a)* da precisare la terminologia con cui Suarez designa il diritto soggettivo; *b)* da stabilire il contenuto scientifico e il significato metafisico della « facoltà »; *c)* da tracciare un quadro storico di tale dottrina, per concludere con alcuni rilievi generali.

I termini più comuni con cui il Maestro spagnolo designa il diritto sog-

(25) Secondo il Fournaret sembra che la terminologia *ius obiectivum* e *ius subiectivum* risalga a LESSIO (*De iustitia et iure*, II, II, 1) e a MOLINA (*De iustitia*, II, 1). Così appunto in *Dictionnaire de Théol. cathol.*, IV, 1832, alla voce « droit ».

(26) È merito di A. HERING (*De iure subiective sumpto apud Sanctum Thomam*, in « Angelicum », 1939, pag. 295) l'aver dimostrato, contro il Lachance, la presenza del diritto soggettivo nell'Aquinate: « Ex iis textibus sufficienter comprobari censemus ius subiective sumptum pro facultate scilicet aliquid agendi Angelico Doctori nullo modo ignotum fuisse, quamvis hunc terminum generatim in sensu obiectivo ab ipso

usurpari ultro concedamus ». Ma già prima A. PASSERIN d'ENTRÈVES osservava: « È caratteristico... che S. Tommaso ad es. per designare il diritto in senso soggettivo usa i termini *licitum*, *potestas*, non mai *ius*. Perciò il concetto di *ius* non si distingue sostanzialmente da quello della *lex* » (*La filosofia politica medioevale*, Torino, 1934, pag. 66, nota 1). Per quest'ultima affermazione cfr. G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949, pag. 32 e sgg.

Dunque l'Aquinate ammette un diritto soggettivo: esso è appellato *licitum*, *potestas*, *facultas*. Ma esso non è ancora accettato come categoria primaria del diritto.

gettivo sono due: *potestas* e *facultas*; gli altri, come *dominium*, *status*, *actio* ecc. sono riducibili alla « facoltà » come apparirà in questo studio.

Imprendiamo perciò a citare i passi più importanti ove le voci appaiono in modo caratteristico.

### *P o t e s t a s*

In sede di filosofia pratica (27) i significati abbondano. Cogliamone i principali: *potestas* = autorità in senso lato (« *Potestas patris in filios moralis est* ») (28). Altre volte *potestas* significa potere politico in genere (29). Una lunga dissertazione sui poteri si trova nel libro III *De Legibus* ove la voce « potere » assume i seguenti significati: giurisdizione, diritto, dominio, facoltà, licenza, ecc. Qualche volta però il termine *potestas* viene usato nel senso di coazione giuridica (30) oppure di capacità morale o addirittura violenza fisica (31). Ma il significato che a noi maggiormente interessa è quello di diritto; e in Suarez la parola *potestas* è usata sia nel senso generico di facoltà: « *Aliquando vero (habitus) est moralis potestas inde orta et huiusmodi est humanum dominium aut iurisdictio* » (32), sia in quello specifico di privilegio, uso, ecc.: « *Privilegiis concedentibus ius vel potestatem aliquam* » (33); « *Et qui est debitor, habet ligatum usum et potestatem utendi re sua* » (34).

### *F a c u l t a s*

Questo termine merita una speciale attenzione perchè è rimasto tecnico sia nella filosofia giuridica suareziana come anche nella seguente speculazione tanto scientifica quanto filosofica del diritto.

In sede metafisica, « *facultas* » ha il significato di inclinazione o facilità ad agire, di principio operativo primo, di energia, virtù, di anima e di altre facoltà (35).

A questa terminologia che è costante in Suarez in sede metafisica è necessario aggiungere una più accurata analisi terminologica, in sede di filosofia giuridica. Anzitutto *facultas* qualche volta significa capacità e rispettivamente incapacità, sia di fatto come di diritto (36). Tale capacità o incapacità può sconfinare coll'impossibilità fisica, come l'insolvenza del debitore povero (37).

(27) In Suarez la parola *potentia* nel senso di diritto non appare mai, avendo un significato squisitamente tecnico in sede teoretica. È bene ricordare che la voce *potestas* è usata talora con significato teoretico invece di *potentia* nel senso di energia fisica (*Disp. met.*, XLIV, VI, passim). Sarà Leibniz a definire il diritto soggettivo *potentia moralis*, ma in senso alquanto diverso dal pensiero metafisico suareziano.

(28) *Defensio Fidei*, III, II, 3.

(29) *Defensio Fidei*, III, XXII, 1.

(30) *De Verbo Incarnato*, IV, IV, 38.

(31) *De opere sex dierum*, III, XVI, 9.

(32) *Disputationes metaphysicae*, XLII, III.

(33) *De Legibus*, VIII, XXV, 33.

(34) *Relectio de Libertate divina*, II, 2.

(35) *Disputationes metaphysicae*, XLIV, I, passim.

(36) *De Verbo Incarnato*, IV, V, 23.

(37) *De Religione*, III, IV, 11. Il latino classico usa il plurale *facultates* a desi-

In senso ristretto *facultas* significa spesso licenza o permesso ad agire o non agire (38).

I passi in cui la parola *facultas* significa il diritto soggettivo sono molti. Generalmente il termine è sempre qualificato da tipici aggettivi o da significazioni particolari:

- facultas* (De Leg., I, III, 5);
- moralis facultas* (De Leg., I, II, 4 — tre volte —; II, XVIII, 3; VII, I, 4 — bis —; VII, III, 2; VII, IV, 10) (39);
- facultas quædam moralis* (De Leg., I, II, 5; VII, III, 2);
- facultas permanens* (De Leg., VII, IX, 1: così per il privilegio);
- facultas generalis* (Defensio Fidei, IV, IX, 11);
- facultas ut est iusta et honesta* (De Leg., II, XVIII, 3);
- moralis facultas utendi* (De Leg., II, XVIII, 3);
- moralis facultas ad rem aliquam* (De Leg., II, XVII, 2);
- facultas utendi* (Defensio Fidei, IV, IX, 1; De Leg., II, XVIII, 2; VII, I, 9);
- facultas libera utendi* (De Beata Virgine Maria, XXVIII, II, 9);
- facultas libera et expedita utendi* (Relectio de Libertate Vol. divinæ, II, 2);
- moralis facultas utendi et non utendi* (De Leg., II, XVIII, 3);
- facultas honeste operandi aliquid* (De Leg., II, XVIII, 3);
- facultas aliquid agendi vel non agendi, recipiendi vel conferendi* (De Leg., VIII, XXII, 2);
- ius utendi aliqua re vel facultas* (De Leg., X, 13);
- ius et potestas utendi* (De Leg., VIII, XXXIII, 3);
- dominium seu facultas utendi* (De Leg., VIII, VI, 4);
- positiva facultas vel licentia vel ius ad aliquid* (De Leg., I, XVII, 11);
- moralis facultas ut licite et sine alterius iniuria possit uti rebus illis quarum dominus est* (De opere sex dierum, III, XVI, 9);
- facultas et usus* (De Leg., II, XVIII, 4);
- quid morale per modum facultatis vel iuris obligantis ad sic operandum* (De Leg., VII, I, 4);
- facultas et ius* (De Leg., VIII, XXXIII, 5);
- ius et facultas* (De Leg., II, XVI, 7) (40).

gnare: danaro, mezzi di fortuna, ecc. (Vedi FORCELLINI alla voce *facultas*).

Suarez usa il plurale ad indicare i vari diritti in particolare: « *Solum usus illarum facultatum* (cioè edificazione, difesa militare, occupazione, ecc.) *posset dici de iure gentium* » (De Leg., II, XVIII, 8).

(38) De Legibus, II, XIV, 21; IV, X, 11.

(39) Nota il bisticcio in cui *facoltà* e *potestà* sono usate in vari sensi: « *requiritur*

*ad dominium ius utendi dicta potestate* (che è fisica), *quod ius potestatem moralem appellamus quia addit moralem facultatem* » (De opere sex dierum, III, XVI, 9).

(40) Completiamo le citazioni col riportare alcuni passi ove ricorre la parola *potestas*: « *potestas utendi* » (De Leg., II, XIV, 16); « *potestas moralis* » (De opere sex dierum, III, VIII, 13, questo forse è un caso di endiadi; vedi anche VIII, XXV,

Da questi cenni possiamo ricavare delle importanti considerazioni:

a) Il termine prevalentemente con cui Suarez indica il diritto soggettivo è la parola *facultas*.

b) Tale termine non è esclusivo per l'indicazione del diritto soggettivo ma viene sostituito anche dal termine *potestas*, *dominium* indifferentemente (41).

c) *Facultas* è usato in due modi: genericamente e specificamente. Quando è usato genericamente è qualificato ordinariamente dall'aggettivo *moralis*, che precede e mai segue il sostantivo (talvolta si riscontra l'aggettivo *libera*, *expedita* ed altri aggettivi consimili). Quando è usato specificamente allora ricorrono particolari genitivi latini a precisare un contenuto concreto.

d) Non è usata la parola *potentia*.

e) Noi useremo la voce « facoltà » come tecnica, evitando le altre: potestà, dominio ecc.

f) Le qualifiche più importanti della facoltà sono tre: I) generale, II) morale, III) permanente. Dal loro esame risulterà completo il valore della facoltà.

### Contenuto scientifico e significato metafisico

Il significato completo del diritto soggettivo apparirà precisamente dall'analisi dei quattro attributi *essenziali* della facoltà.

Incominciamo dal primo, poichè esso ci rivela l'intimo valore scientifico della « facoltà »: si afferma cioè che il dominio, l'uso e l'usufrutto ecc. sono manifestazioni di un solo diritto generale, quasi specie di un solo genere. Sicchè la discussione scientifica è riducibile nella sua formula più alta al livello della *facultas generalis* (42).

23); « *moralis potestas* » (Disp. met., XLII, III), ecc.

Non citiamo poi quei passi e quelle espressioni dove Suarez scende a determinazioni ed esemplificazioni troppo concrete per trarne considerazioni teoriche come ad es.: *facultas aedificandi*, *facultas faciendi*, *concedendi*; *potestas operandi*, *potestas mittendi*, ecc.

(41) « *Et princeps verum ius et dominium talis regni acquisivit; nam iusta punitio delicti vicem contractus habet quoad effectum transferendi dominia et potestates* » (De Leg., III, XIX, 6).

(42) Ecco alcuni passi in cui Suarez delinea una chiara terminologia per il diritto soggettivo generico: « *et satis significat potestatem esse universalem* » (De opere sex dierum, III, XVI, 13); « *ius est genus* » (De Leg., II, XVIII, 4); « *Ex hoc*

*autem duplici iure, illud quod in facultate generali consistit et est veluti quoddam donum, quod proprie dicitur privilegium, hoc, inquam, licet divinum sit, id est a Deo datum, amissibile seu mutabile esse potest ex iustis causis; sicut vita ipsa et corporis membra et ius libertatis naturalis a Deo donata sunt, et de iure naturae dicuntur, et nihilominus ex iusta causa auferri vel minui possunt per potestatem humanam...* » (Defensio Fidei, IV, IX, 12); « *Facultas illa generalis* » (Defensio Fidei, IV, IX, 12); « *Commune quoddam et generale dominium...* » (De opere sex dierum, III, XVI, 2). A noi pare esatto quanto dice il FERREIRO: « *ius, es decir la facultad moral que el dueño tiene sobre la cosa que le pertenece, es elemento genérico de la definición* » (loc. cit., pag. 463).



Diciamo dunque: esiste nell'uomo un potere generale o *moralis facultas*, indifferenziato. Esso è relazione (43), è vincolo (44), è potestà (« *iurisdictio autem sicut et dominium non consistit in qualitate physica sed in iure et potestate morali* ») (45), è azione (« *illa ergo actio seu moralis facultas quam unusquisque habet ad rem suam vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem, vocatur ius* ») (46), è dono di Dio (47). Tutti questi appellativi sono in fondo sinonimi del diritto soggettivo umano; umano (48) perchè inerente fondamentalmente alle singole persone umane.

Le differenziazioni di questo potere indifferenziato sono dovute a fattori estrinseci, e si potrebbero considerare come specificazioni, limitazioni determinate dalle diverse situazioni storiche.

Non è nostro compito motivare qui le cause di tali differenziazioni; rimane vero che quel potere generale si attua e specifica in diversi modi e contenuti.

Le precipue differenziazioni sorgono in ragione dei diversi 1) soggetti, 2) origine, 3) oggetto e materia del potere, 4) contenuto.

Quando al *primo criterio*, secondo Suarez (49), si possono avere quattro forme o *gradus*: a) dominio assoluto di Dio (*dominium principalissimum*); b) dominio divino di Gesù Cristo Re del creato (*dominium excellens*); c) dominio dello Stato (*dominium altum et superioris ordinis*) (50); d) dominio particolare (*dominium proprium et particulare*).

*Secondo criterio* di differenziazione: *origine*. Vi può essere la facoltà o dominio naturale e positivo, a seconda che il potere o facoltà è concesso dalla legge naturale (51) o dalla legge positiva (52).

*Terzo criterio*, ossia *oggetto o materia della facoltà*. Tale oggetto può essere costituito o dalle cose o dalle persone. Si ottengono così due forme di facoltà: la facoltà-giurisdizionale e la facoltà-dominio. Quest'ultimo a sua volta viene suddiviso in gradi: dominio perfetto e imperfetto; dominio perfetto, o diritto di proprietà; imperfetto ossia enfiteusi, uso, usufrutto, ecc. (53).

(43) *De Legibus*, I, II, 4; VIII, XXIII, 10.

(44) *De Legibus*, VII, I, 4.

(45) *De Legibus*, IV, I, 3.

(46) *De Legibus*, I, II, 5.

(47) *De opere sex dierum*.

(48) È insistente in Suarez il ritorno dell'aggettivo *humanum* come qualifica del diritto. Notare anche le espressioni equivalenti: « *facultas quam unusquisque habet* » (*De Leg.*, I, passim).

(49) *De Religione*, VIII, VI, 5; *De opere sex dierum*, *De Legibus*, *De Iustitia Dei*, passim.

(50) *De Iustitia Dei*, IV, 6.

(51) « *Nam ius utile naturale dicitur quando ab ipsa natura datur, seu cum illa provenit* » (*De Leg.*, II, XVIII, 2).

(52) « *... at vero quando actus est privati*

*dominii quod de se non pendeat a potestate concessa a lege vel republica, diversa est ratio tum quia ibi non est conferenda potestas quae a lege vel republica proveniat sed quae unicuique iure naturae vel iure gentium convenit* » (*De Leg.*, V, XXXVII, 11, 15).

(53) Illustriamo il contenuto di queste due forme generali incominciando dalla prima:

*Poteri pubblici* o facoltà politica delle persone. È una specie di facoltà generale (« *Haec potestas superior est species cuiusdam dominii* », *De Leg.*, III, I, 7); è potere di regime (*De Leg.*, III, I, 10). Si appella potere politico perchè è pubblico in opposizione al potere privato che si appella economico ossia familiare. Si appella anche

**Quarto criterio:** esso dà origine alla facoltà o diritto legale distributivo o commutativo.

Bastino queste delucidazioni intorno alle principali divisioni della facoltà. Tuttavia una osservazione nei riguardi della facoltà generale si può presentare ovviamente sotto forma di dubbio: la *facultas generalis* concepita come potere in genere, non sembra esistere; in concreto esistono diritti determinati. Rispondiamo: a) la considerazione di una facoltà generale è il

potestà dominativa e non diritto dominativo perchè suo oggetto non sono le cose ma le persone.

Infatti verso le cose, la facoltà generale si esplica come dominio despótico (proprietà) mentre verso le persone si esplica come potere politico, giurisdizionale (*De Leg.*, III, I, 7; *De Gratia*, VII, XIV, 16). Anche nei diritti reali, in definitiva ci si riporta sempre alla persona umana. « *Omne ius ad rem quod est ius iustitiae refunditur in personam quae rem talem donare debet aut efficere quam respicit ut debitorum et ita quodammodo est ius in personam...*; is qui habet ius in personam alterius quodammodo habet illum sibi subiectum et inferiorem ex virtute iuris » (*De Verbo Incarnato*, IV, V, 38). Per questo dirà altrove: « *Ius in re vel in rem vel in personam est facultas quaedam moralis* » (*De Leg.*, VII, III, 2).

**Potere privato.** Anch'esso è in genere inferiore della facoltà generale. Esso viene esercitato per diritto naturale immediato sulla moglie, sui figli, sui servi: « *deinde accipit homo potestatem superioris in uxorem quae potestas aliquod genus dominii est* » (*De opere sex dierum*, III, XVI, 16).

**Potere singolare o monastico.** È il più profondo e primordiale in cui la *moralis facultas* si confonde con la natura stessa.

**Quanto al dominio sulle cose,** la facoltà generale dà origine ad una complessa fungaia di iura, *facultates*, *dominia*, così in un primo momento il diritto di proprietà: tale diritto può essere considerato nella sua origine storica e allora è appellato dal Suarez *divisio bonorum*, *divisio dominiorum* (*De opere sex dierum*, V, VII, 17; *De Leg.*, II, XVII, 16); oppure nel suo esercizio completo e allora si appella *dominium* cioè potere despótico sulla cosa. Mediante questa tipica realizzazione della facoltà generale il soggetto esercita una particolare preminenza e supremazia sui beni materiali in quanto cioè il godimento della cosa è proprio dell'individuo con l'esclusione di altri. Divisione dei beni « dominio », « proprie-

tà », designano sempre il medesimo tipo di specificazione della facoltà generale ossia di quella specie di diritto soggettivo che è definita da Suarez « *facultas libera utendi re in omnem usum* » (*De Beata Virgine Maria*, XXXVIII, II, 9). In questa definizione si possono distinguere: 1) il genere supremo (*facultas libera*); 2) il genere inferiore (*facultas utendi re*) per distinguerlo dalla giurisdizione; 3) la differenza specifica (*in omnem usum*) per distinguerlo dagli altri diritti reali imperfetti, come l'uso, l'usufrutto, l'ipoteca, ecc. Altrove è definito: « *Ius principale disponendi de re aliqua in quacumque usum lege non prohibuitur* » (*De Religione*, VIII, V, 4). Questo dominio non è univoco ma è graduato come si disse nei quattro seguenti titolari o soggetti diversi: Dio, Gesù Cristo, Stato, individuo. A noi interessano unicamente i due ultimi casi. Il diritto di proprietà per Suarez è il più tipico e il più proprio fra i diritti reali: « *inest homini tamquam proprium* » (*De Iustitia Dei*, II, 20). Perciò la forma massima principale e più perfetta dei diritti delle cose è precisamente il diritto di proprietà. In esso si verificano in una forma piena gli attributi del diritto.

Citiamo alcuni passi significanti in proposito: « *Ius dominii est maximum et perfectum ius humanum* » (*De Iustitia Dei*, II, 3); « *Perfectum autem dominium consistit in expedita ac libera facultate utendi* » (*Relectio de Lib. Vol. divinae*, II, 2); « *Ius principale disponendi de re aliqua...* » (*De Religione*, VIII, V, 4). Tutte queste qualifiche concordano appieno col pensiero più moderno: « *specie principale e tipica dei diritti reali è la proprietà privata* » (G. DEL VECCHIO, *Filosofia del Diritto*, Milano, 1946, VIII ediz., pag. 263), anche se in Suarez non vi è ancora un posto per il problema filosofico della specificazione o derivazione dei diritti. (Per questo interessante problema vedere ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., pagg. 175-204: « *Del principio della derivazione dei diritti* »).

punto più alto delle categorie scientifiche: è necessario giustificarla filosoficamente come è filosofico il nostro assunto; b) Suarez stesso volendo riassumere tutti questi modi concreti del diritto ricorre ad espressioni come queste: *facultas generalis* (54), *commune quoddam et generale dominium* (55); c) l'esigenza di un diritto come concetto universale e assoluto è sentito anche dal Nostro nella seguente pennellata: « *Ius absolute sumptum abstractius est quam ius legale* » (56): vi è un concetto filosofico del diritto che dev'essere esaminato non in un piano scientifico, come si è fatto finora, ma nella visione metafisica di questa facoltà. Se si riflette che l'espressione « facoltà generale » appare nell'opera giuridica più matura di Suarez, *Defensio Fidei*, scritta un anno dopo il *De Legibus*, bene si comprende come essa si debba ritenere come la sintesi scientificamente più perfetta nella teoria generale del diritto.

### Facoltà morale

Dopo aver lumeggiato la prima qualifica di *facoltà generale* passiamo ora ad esaminare la seconda, che a noi pare decisiva per fissare il vero concetto metafisico di diritto soggettivo in Suarez; e tanto più è meritevole della nostra considerazione quanto più vasti ne sono l'applicazione e l'uso. E infatti non è soltanto la facoltà che rechi la qualifica di « morale », ma spesso anche la *potestas*. Allora la coincidenza di qualifiche verificantesi nella *facultas* e nella *potestas* ci deve assicurare che tale comune qualifica di « morale » sia da ascrivere ad una speciale fissità terminologica e perciò dottrinale.

Abbiamo avuto occasione di constatare il frequente uso dell'espressione *moralis facultas* (57), usata così senza ulteriori determinazioni oppure in combinazione con altre specificazioni. Altrettanto si può dire della corrispondente espressione *moralis potestas* (58).

Si può dire quindi che in Suarez la frase *moralis facultas* sia indifferentemente sostituita dall'altra equivalente *moralis potestas*. Il motivo per cui quest'ultima è meno usata, dev'essere attribuito al fatto che, come abbiamo visto, il termine *potestas* è preferibilmente usato a significare la « giurisdizione »: la quale non è la *facultas generalis*, bensì una sua suddivisione.

Ma a noi qui non importa sottolineare l'uso della parola *potestas*, quanto piuttosto la qualifica *moralis*, perchè in essa si nasconde il nucleo centrale del diritto soggettivo suareziano.

E allora non ci meraviglierà che non solo le situazioni primarie del di-

(54) *Defensio Fidei*, IV, IX, 11.

(55) *De opere sex dierum*, III, XVI, 2.

(56) *De Iustitia Dei*, I, 13.

(57) Ecco due casi caratteristici di diritto soggettivo in cui la *potestas* è qualificata come morale: « ... *concessio alicuius immunitatis vel moralis potestatis* » (*De Leg.*, VIII, XXXI, 19); « *Iurisdictio autem sicut*

*et dominium non consistit in qualitate physica sed in iure et potestate morali* » (*De Leg.*, IV, I, 7). Per altre referenze, vedi *Ibid.*, V, VII, 1; V, XXXII, 14.

(58) Un passo caratteristico ove l'aggettivo « morale » ricorre ben quattro volte e tre volte la parola *facultas* è al *De Leg.*, VII, I, 4.

ritto soggettivo siano appellate morali (così morale è detta la relazione-diritto (59), l'azione-diritto), ma lo stesso *ius* sia tecnicamente appellato morale (60).

Sorge allora spontanea la domanda del senso di questa qualifica. La risposta è duplice: a) il significato generico di « morale » in Suarez; b) il significato specifico di « facoltà morale », che poi dev'essere esteso al diritto-relazione e al diritto-azione.

#### « Morale » in senso generico

Il termine « morale » varia assai di significato in Suarez; ma possiamo ritenere che due sono i significati generici fondamentali: in senso univoco e proprio, come caratteristica degli esseri liberi; in senso equivoco improprio, come aspetto e proprietà quasi intenzionale o simbolica di alcune cose (61).

Nel senso proprio di libertà esso esprime l'aspetto etico umano di onestà (62), libertà (63), rettitudine (64), volontarietà (65). Questi quattro significati si allineano tutti nella sfera della prassi umana. Analogo significato è quello di intellettuale o umano (66) applicato anche al diritto.

Il secondo senso è meno frequente in Suarez ed è caratteristico anzitutto perchè è usato in sede ontologica e non etica; e così il reale è detto *fisico* e l'intenzionale o relazionale è detto *morale*.

In secondo luogo quando Suarez si serve di questo secondo significato procede con una certa circospezione aggiungendo spesso delle chiose e delle particelle restrittive (*quasi, ad modum, ut ita dicam*).

Così morale è il rapporto giuridico (67); morale è la reintegrazione operata dalla restituzione (68); morale ossia esigativo, ma fisicamente inefficace

(59) Non è nostra intenzione, come si disse, trattare qui a fondo il problema del diritto-relazione, e del diritto-azione; a noi per ora basta sottolineare l'uso, vorremmo dire, quasi ostinato della qualifica « morale » accanto ai termini indicanti diritto soggettivo: azione, relazione, facoltà, ecc. Suarez stesso dice di usare questa qualifica per una buona ragione: « *potestatem moralem merito appellamus* » (*De opere sex dierum*, III, XVI, 9). Per la relazione-diritto vedi *De Leg.*, VIII, XXIII, 10. Per l'azione-diritto vedi anche *De Leg.*, I, II, 5.

(60) *De Legibus*, I, XV, 11; VIII, XXIII, 10.

(61) Per questa questione rimandiamo a RAMÓN CENAL, *Los fundamentos metafísicos de la moral*, « Revista de Filosofía », año VII, n. 27, Madrid, ottobre-dicembre 1948, pagg. 723-735. Così pure AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi in Suarez*, cit., pagine 1-42.

(62) *De Virtute Religionis*, I, IX, 4.

(63) *De Legibus*, III, XX, 10.

(64) *De Legibus*, I, II, 1; II, X, 3.

(65) « *Dicendum est ergo primum esse morale in actu voluntatis praeter entitatem et substantiam eius nihil addere, nisi modum cuiusdam emanationis seu cuiusdam moralis dependentiae a ratione advertente et voluntate libera operante* » (*Comment. in 1<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, III, IV, 1, 3).

(66) « *Nam ad res inanimatas vel irrationales non potest esse propria iustitia quia revera non sunt capaces alicuius iuris, nam ius proprie significat quippiam morale quod solum in intellectualibus locum habet* » (*De Iustitia Dei*, II, 47). Qui morale non significa solo « etico » ma qualche cosa di più profondo, come apparirà dal nostro discorso.

(67) « *Habere... significare potest vel tantum possidere illam (vestem) ... et sic dicit non realem modum alicuius praedicamenti sed moralem respectum* » (*Disp. met.*, XLII, III, 12).

(68) Il cavallo restituito si dà « *secundum moralem aestimationem* » (*De Iustitia Dei*, II, 52).



è il merito delle azioni umane senza il merito di Cristo (69); morale altrove significa approssimativo (70); morale ossia equivalente o verosimile (71); morale ossia tropologico (72); morale ossia ideale, logico (73). E così di seguito potremmo dare i seguenti significati: legale, negativo, lecito, artificiale, ecc. Noi vedremo che al diritto o facoltà, conviene l'appellativo « morale » in un senso ontologico tra questi ora menzionati.

« *Morale* » in senso specifico del diritto soggettivo e l'origine storica della « *facultas* »

Nell'indagare del contenuto dell'espressione suareziana *facultas moralis* ci proponiamo due quesiti:

a) il primo riguarda l'origine storica del termine tecnico di *facultas* in Suarez;

b) il secondo riguarda il contenuto e il significato metafisico della qualifica « morale » accanto alla *facultas*, se cioè morale sia da intendersi in senso ontologico o etico.

Incominceremo dal primo.

Qualcuno ha detto che l'instaurazione suareziana del diritto soggettivo come facoltà morale è stata un evento infelice (74), altri un caso topico (Delos), altri un successo immeritato (Lachance). Evidentemente queste lance venivano spezzate non tanto contro la fraseologia innovatrice *moralis facultas*, quanto contro il nuovo concetto di diritto soggettivo. È necessario pertanto stabilire in che senso ed entro quali limiti si debba accettare come autentica l'innovazione suareziana. È già stato detto poco sopra che presso l'Aquinate è visibile sia nel nome « facoltà » come nella dottrina, un diritto soggettivo. Ora possiamo dire che tanto il nome come la dottrina giuridica della facoltà (si noti bene, la dottrina giuridica, non la sua interpretazione metafisica) sono di origine remota. Gli antichi in qualche modo ammisero il diritto soggettivo; e persino S. Tommaso, come abbiamo visto, l'ammise (75). Ora l'accusa più forte del Lachance contro Suarez non riguarda solo la dottrina pseudo-tomista della facoltà suareziana ma anche l'instaurazione di una terminologia

(69) « *Ex hoc ipso intelligitur totum hunc effectum non esse naturalem sed moralem* » (*De Iustitia Dei*, II, 47).

(70) *De Iustitia Dei*, II, 3.

(71) *De Legibus*, VIII, IV, 10.

(72) *De Legibus*, IX, III, 10.

(73) *De Virtute Religionis*, I, III, 10.

(74) « ... *infelix omni ex parte fuit instauratio sic dicti iuris subiectivi, quasi esset quaedam facultas moralis* » (OVERBEKE, in « *Ephem. Theol. Iovan.* », anno XI, 4, 1934, pag. 290).

(75) Il Lachance aveva affermato: « *Outre en effet qu'Aristote ne dit un mot de cette faculté, St. Thomas ne songe pas même à*

*le ranger parmi les sens dérivés du mot droit* » (loc. cit., pag. 400) e prosegue osservando che la parola *facultas* non si trova che poche volte nella storia del diritto: ricorre, egli dice, nella *Summa lipsiensis* di GIOVANNI ISPARO (1185-86). Suarez cita poi *De Christiana Libertate* del DRIEDO (*De Leg.*, I, II, 4) e pochi passi della Scrittura; ma, dice Lachance, nel primo caso la facoltà non significa il diritto ma soltanto la forza di obbligazione. Nel secondo caso si tratta di arbitraria interpretazione; la nozione « stretta e propria » (*sic!*) è dunque appena appoggiata a qualche passo equivoco.

che oltre ad essere equivoca non sarebbe storicamente giustificata da una tradizione giuridica.

Orbene il diritto soggettivo non in senso generico ma specifico è appellato *facultas* già nel diritto giustiniano (76).

La conoscenza del diritto romano in Suarez dev'essere tenuta presente, non per paragoni odiosi, ma per la verità storica: se il Lottin ha notate circa 60 citazioni del diritto romano nell'Aquinate, in Suarez il diritto romano era stato oggetto di studio fin dalla sua prima giovinezza; è infatti noto che i primi suoi studi superiori non furono nè filosofici nè teologici, ma giuridici. Orbene Suarez all'inizio del *De Legibus* là ove si accinge a dare le definizioni del diritto dichiara espressamente di riferirsi tra gli altri autori a Barnaba Brissonio, medico e giurista alla corte del Re di Francia verso il 1550. Di questo autore noi possediamo anche oggi la medesima opera che servì di consultazione a Suarez: *De Verborum significatione*, una specie di lessico giuridico per l'interpretazione del diritto giustiniano. Nella edizione che noi abbiamo consultato [BARNABAS BRISSONIUS, *De verborum significatione*, cura Ioannis Gottliebii Heineccii, Halae Magdeburgicae, 1772], sotto la voce *facultas* si legge tra l'altro: « *facultas est potestas aliquid faciendi: hinc facultatem potestatemque coniungit* », a significare esattamente il diritto soggettivo (77). Questa ed altre consimili espressioni potevano quindi prestare a Suarez una sufficiente copia di termini per l'introduzione del diritto come « facoltà ». Ma Suarez afferma di non riferirsi solo al Brissonio, ma anche a S. Agostino, Aristotele, S. Tommaso, S. Gregorio Nisseno, ecc. (78). Dunque non è vero che Suarez si ispirasse a pochi e oscuri passi della Sacra Scrittura e ad alcuni autori poco... autorevoli, ma ad una tradizione abbastanza remota... almeno (e questo non si può non concedere) quanto alla terminologia.

Orbene, ammesso un diretto influsso del diritto romano nella instaurazione suareziana, diciamo che Suarez non ha mutuato *espressamente* la dottrina dal diritto romano. Il motivo principale, crediamo, risiede nel fatto che la *facultas* del diritto romano non si prestava ad una *generalizzazione* quale

(76) Secondo A. Thon appartengono sicuramente al diritto soggettivo le seguenti espressioni del diritto giustiniano: Casi in cui il termine *potestas* è usato come diritto: pr. I, *De Lege Facildia*, 2, 22 « *legandi potestas* »; pr. *De Divortiis*, 24, 2 « *divortii facienda potestas* »; 1. 9 *De Curatoribus fac.*, 27, 16 « *potestas eligendi* »; 1. 21 *De usu*, 33, 2 « *potestas dandi* »; 1. 33 *De Furtis*, 47, 2 « *intercipiendi potestas* », ecc. Per il termine *facultas*: « *facultas abstinendi* », D. 29-2, 85; « *facultas postulandi* », D. 36-3, 7; « *facultas restituendi* », D. 16, 3, 1 ecc. (Rechtsnorm und Subjectives Recht. Trad. it., Padova, 1938, pag. 76).

(77) Soltanto sotto la voce *facultas*, il Brissonio reca più di cinquanta significati

tutti sinonimi di diritto soggettivo; sotto la voce *ius* (N. 8) dice: « *ius interdum pro qualibet facultate usurpatur; veluti in definitione actionis, usufructus... et generaliter quidquid ad aliquem spectat, pertinet, quidquid licet, conceditur, permittitur* ». Sotto la voce *potestas* (N. 6): « *Potestas etiam quodvis ius, dominium, possessionem, dictionem significat...* » e cita più di dieci passi del *Digesto*. (Cfr. A. von SAVIGNY, *System*, traduzione italiana di V. Scialoja, vol. II, pag. 65; A. BETTI, *Diritto Romano*, Padova, 1935, pag. 217).

(78) Non siamo riusciti a rintracciare del Driedo, l'opera citata da Suarez: *De Christiana Libertate*.

fu instaurata dal Nostro. I vari istituti di diritto patrimoniale o di obbligazione erano presentati, sì, come *facultates*, per arrivare ad una formulazione scientifica, ma non come categoria filosofica generale del diritto stesso. Il diritto romano offriva a Suarez il destro per una felice intuizione universalizzatrice, per trascendere le varie *facultates*, per pervenire alla *facultas*. Ma anche dal diritto canonico Suarez attinse alcune conferme, specialmente nell'analisi filosofica del concetto di privilegio. Segnaliamo due sintomatiche citazioni: parlando dei privilegi, egli sottolinea la loro origine dal principe che li concede: « *ut significat Innocentius III in D. capt. "Quia — ibi — auctoritate presentium concedimus facultatem..."* » (79). E tra i commentatori cui spesso si ispira, cita il celebre canonista De Todeschi: « *Confirmat hoc Panormitanus adhibendo exemplum in eo qui damnum passus, agere potest ex lege Aquilia contra nocentem... et reddit rationem quia illa lex non necessitat ad agendum sed tantum praebet facultatem agendi* » (80). Suarez poi indubbiamente subì l'influsso immediato dei canonisti spagnoli Giovanni Torquemada e Rodrigo de Arevalo. Costoro avevano parlato eloquentemente delle *facoltà* e dei diritti del Pontefice nei riguardi dell'imperatore (81). Infine seguono le incriminate fonti scritturistiche. Ma non le più importanti e le più decisive.

L'aver quindi reso anguste le fonti di Suarez — come ha fatto il Lachance — è un capovolgere situazioni e svalutare soprattutto i fatti: i tre anni di università che Suarez passò a Salamanca furono anni di apertura giovanile in pieno secolo XVI, anni che hanno certamente influito sulla formazione giuridica del Nostro.

Ma fino a questo punto noi abbiamo cercato di fare un po' di luce sulle fonti cui il Suarez stesso ricorre per la giustificazione della « facoltà »: ma ciò non sembra sufficientemente garantire e chiarire l'ambiente culturale da cui ebbe inizio il ripensamento suareziano. Abbiamo affermato precedentemente che la terminologia « facoltà » nel senso di diritto non è una innovazione suareziana: ci pare infatti di aver dimostrato che tanto il diritto romano come anche alcuni autori dei secoli XV-XVI avessero anticipato alcuni indizzi personalistici del diritto.

A questo punto ci sembra opportuno procedere oltre e affermare che non soltanto la terminologia ma anche il punto di vista scientifico è dovuto non a Suarez ma ad alcuni teologi che precedettero Suarez nell'ambiente spagnolo e francese.

Si può anzi affermare con approssimazione che la teoria scientifica del diritto come facoltà proviene dall'ambiente francese del secolo XV che dopo aver migrato in Ispagna verso la metà del secolo XVI si propagò in tutta Europa per merito dei teologi e giuristi spagnoli. Le prove di questa af-

(79) *De Legibus*, VIII, I, 6.

(80) *De Legibus*, VIII, XXIV, 9.

(81) IOAQUIN CARRERAS Y ARTAU, *Antecedentes de la doctrina jurídico-internacio-*

*nal de Vitoria y Suárez en la filosofía española del siglo XVI*, « Revista de Filosofía », anno VII, n. 27, ottobre-dicembre 1948, Madrid, pagg. 739-745.

fermazione si hanno dalle seguenti affermazioni: il Vittoria († 1546), il celebre teologo spagnolo fondatore del diritto internazionale, ignora a quanto pare il diritto inteso come « facoltà ». Nel commento che egli fa alla II<sup>a</sup> II<sup>ao</sup> della *Somma* dell'Aquinate e precisamente alla q. 57 art. 2, così si esprime: « *Hic primo loquimur indifferenter de iusto, sive capiatur pro lege sive pro ipsa re iusta* ». Possiamo dire perciò che la scuola domenicana e anzi tutta la tradizione giuridico-filosofica spagnola ignorasse fino al 1550 un aspetto del diritto diverso da quello tomistico. Le novità invece appaiono verso il 1575-80. È utile osservare che già nel 1587 ad Evora, dove insegnava il celebre teologo Luigi Molina gesuita, Ferdinando Perez tenne un corso sul diritto svolgendo il tema etico-giuridico della *Restitutio*. Se ne conserva il manoscritto nella Biblioteca nazionale di Lisbona (Cod. 3860, N. 8). Il Perez nel Trattato I, Disput. I, Sezione I, si chiede: « *Quid sit ius* », e risponde nella seconda *conclusio* in questo modo: « *Ius prout idem est atque lex (accipitur enim pro lege, quae est regula faciendi ius) est ordinatio atque praeceptio. Ita definit Sotus I<sup>o</sup> de Iustitia, Q. I, art. I* ». Continua poi poco più avanti in queste considerazioni: « *Tertia conclusio: ius potestas moralis (sic enim saepissime accipitur) quam quis habet ad utendum re aliqua, vel ad obtinendam illam, quo pacto solemus dicere aliquem habere ius in re vel ad rem, sic definitur: "Est potestas seu moralis facultas legitima ad aliquid"*. Ita Gerson, *De Potestate ecclesiastica, consideratione 13 et De vita spirituali lect. 3, quem sequitur Conradus, De contractibus et aliis* » (82).

Altre precisazioni ci offre Ferdinando N. Arturo Cuevillas nel suo studio: *Luis de Molina: El creador de la idea del Derecho como facultad*, in « *Revista de estudios políticos* », Madrid, 1954, pagg. 103-116.

L'autore afferma che l'origine della *facultas* come diritto soggettivo non è da attribuirsi a Suarez che compose il *De Legibus* nel 1613, ma a Luigi Molina, che nel volume *De iustitia et iure libri sex*, risalente al 1597, insegna: « Non conosco modo più comodo di definire il diritto che il seguente: "È una facoltà di fare, ottenere, insistere o, in generale, attuare alcunché in un certo modo..." ».

Secondo l'A., Molina « *rompió con la tradición tomista y dió pié para que otros fundamentaron en su concepto el sistema individualista y voluntarista del liberalismo del siglo XIX...* » (83).

Ora se si tiene presente che l'innovazione suareziana è già visibile nella definizione della giustizia, da noi poco sopra esaminata, e che tale definizione è contenuta nel *De Iustitia Dei* pubblicato nel 1599, è facile dedurre

(82) Appendice dello studio *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591* di José M. ALEGRIA DIEZ, Barcellona, 1951, pagg. 248-249. L'Alegria nota in calce che l'opera

di Gerson, scritta nel 1417, fu stampata a Strasburgo dal 1494 al 1497. Ci ripromettiamo di salire indietro oltre il 1567 in altri studi.

(83) *Ibid.*, pag. 115.

che Suarez iniziò il nuovo sistema filosofico giuridico attingendo alcune idee dall'opera del Molina, apparsa solo tre anni prima, e dall'intero suo orientamento dottrinale.

Si può affermare perciò con una certa sicurezza che la teoria scientifica del diritto come facoltà, deriva remotamente dalla Francia e precisamente, stando a F. Perez, da Gersone che, come è noto, fu cancelliere dell'università di Parigi all'inizio del sec. xv (secondo i testi inediti citati dall'Alegria) e da Brissonio citato da Suarez all'inizio del *De Legibus*; ma si deve riconoscere a Molina il nuovo concetto giuridico-scientifico della facoltà (84). Non è improbabile che lo stesso Suarez abbia subito l'influsso dei dottori di Evora e che abbia avuto in tal modo una teoria scientifico-giuridica ormai evoluta e diffusa negli « studi europei ». Ma il Perez era giurista e moralista e il Molina per quanto originalissimo studioso era dominato da interessi prevalentemente teologici. Chi avrebbe potuto dare un significato metafisico, filosofico alla « facoltà » se non colui che aveva già pubblicato le *Disputationes metaphysicae*, la grande arca cui avrebbero attinto le più alte lezioni metafisiche il più eletto fiore della filosofia europea del secolo xvii, come Leibniz, Wolf, ecc.?

Suarez dunque trovava una terminologia, trovava una teoria scientifica della « facoltà-diritto »; mancava una interpretazione metafisica: questo è il suo merito (se di merito si può parlare dal momento che taluni preferiscono il biasimo); questa è l'invenzione suareziana, come si vedrà nel seguente capitolo.

### CAPO III

#### ASPETTI METAFISICI DELLA « MORALIS FACULTAS »

Motivato storicamente l'uso della voce « facoltà » e lasciando ad altra occasione un suo ulteriore approfondimento storico, resta da fondarne il significato metafisico e a stabilirne l'essenziale ruolo in tutta la concezione filosofica-giuridica di F. Suarez.

A nostro modo di vedere tale significato rimane implicito nella qualifica « morale » come è comunemente attribuita dal Maestro spagnolo alla « facoltà ».

Ora, dalle considerazioni su cui ci siamo intrattenuti nelle pagine precedenti due soluzioni affiorano nell'enucleazione di questo problema:

1) o « morale » esprime *essenzialmente e primariamente* ATTIVITÀ ETICA e MORALE;

2) oppure significa per *concetto oggettivo* una pura entità metafisica, un potere radicato nella natura con intreccio ontologico, un plesso appar-

(84) Non è senza motivo che Perez, sotto il diretto influsso della statura di Molina, dicesse appunto che il diritto *saepissime accipitur* come *moralis facultas*.



tenente alle relazioni trascendentali, anteriore alla stessa vita morale, un contenuto personalistico che si svolge e si dipana nelle dimensioni della storia.

La prima interpretazione insiste sul carattere etico della *moralis facultas* facendo così della teoria suareziana del diritto, un volontarismo soggettivistico affogante nella storia individuale e sociale. Per quanto una simile presentazione della filosofia giuridica suareziana non sia sempre esplicita e consequenziaria, nondimeno, ammessa la interpretazione della « facoltà morale » come potere etico, necessariamente si perviene ad affermarne l'impronta essenzialmente soggettivistica, in quanto la « facoltà morale » viene identificata colla volontà individuale (1). Ma in tal modo dell'innovazione suareziana si accetta l'aspetto meno filosofico e più ambiguo (2).

Diverso è invece il caso nella seconda prospettiva: se infatti il diritto soggettivo o « facoltà morale » non avesse direttamente una implicanza etica ma un valore metafisico ed esprimesse un rapporto oggettivo originario inerente alla persona umana, e quindi anteriormente alla stessa volontà etica, ed anteriormente ad ogni attività umana, in tal caso l'accusa di soggettivismo, volontarismo non avrebbe ragione di sussistere; ma si dovrebbe attribuire a Suarez una concezione oggettivistica e dinamica del diritto: oggettivistica, in quanto la « facoltà » altro non è che l'apertura ontologica della stessa persona verso il suo autocompimento, o, come dice lo stesso Suarez, un « dono » della natura umana concesso da Dio per il suo necessario sviluppo; dinamica, in quanto tale dono iniziale, tale « facoltà morale e generale » deve poi essere snodata nelle dimensioni storiche e dipanata mediante le determinazioni e libere decisioni etiche della volontà.

È evidente dunque anche da questa sommaria esposizione che nella

(1) È da osservare che questa è l'interpretazione più corrente. Così Grozio (seguace in ciò di Suarez), che così si esprime a proposito del diritto: « ... quare quae ad finem iuris consequendi sunt necessaria, necessitate sumpta non secundum physicam subtilitatem sed moraliter... Ius dico illud quod stricte ita dicitur et facultatem agendi in solo societatis respectu significat » (*De Iure Belli ac Pacis*, III, II, I, 1); altrove « ... est illud ius, quod facultatem moralem interpretati sumus simul cum voluntate sufficiente » (*Ib.*, II, V, X, 1). Anche recenti studi non si scostano da questa visione volontaristica della *moralis facultas*; valga per tutti G. Ambrosetti « Dunque il diritto è una *facultas moralis*, cioè una esigenza etica; non esce di per sé dalla cerchia morale, pur rappresentando il principio storico della morale, nè ha senso se non come affermazione dei valori etici » (*Diritto e Storicità del Diritto*, cit., pag. 189).

(2) Di questa ambiguità e deplorabile oscurità si è preso interprete L. Bender: « Apud multos autem auctores viget quaedam obscuritas circum hanc facultatem moralem...; iam per multum tempus conati sunt eam definire vel describere: habentur tamen tot sensus quot auctores. In 18 libris diversorum auctorum inveni 17 definitiones iuris sic dicti subiectivi seu iuris prout est facultas » (*Philosophia iuris*, Roma, 1947, pagg. 39-40). Questa è la confusione nelle scuole cattoliche tradizionali. Ma non è da credere che in migliori acque navighi la cultura giuridica ufficiale delle università civili.

Valga un rinvio al lavoro di F. B. CICALA (*Rapporto giuridico*, 2ª ed.), ove l'A. dopo aver citate le teorie di Jhering, Windscheid, Kreutze, Neuner, Chiovenda, Thon, si destreggia faticosamente nella definizione del diritto soggettivo che è « ... una legittimazione del soggetto all'affermazione di proprie e determinate facoltà in seno della società giuridica » (*Ib.*, pag. 272).

seconda interpretazione della « facoltà morale », sono visibili due piani: quello strutturale e metafisico e quello storico, etico.

La facoltà nel piano strutturale e metafisico antecede la storia e racchiude in modo pregnante l'assoluto della persona portatrice; essa diviene così a impiantarsi nella persona come organo (passi la metafora) di relazioni sociali.

Nel piano storico, etico, la « facoltà morale » si incarna in scelte libere, in volontà e decisioni particolari che inverano ed attuano il piano superiore; sicchè nonostante la compenetrazione dei due piani nel momento storico, i due aspetti sono distinti e necessari.

Nelle pagine che seguono cercheremo appunto di dimostrare esegeticamente come questa seconda interpretazione corrisponda al senso più ovvio dei testi (numerati del resto) e all'intera filosofia suareziana.

Incominciamo ad affrontare il tema VOLONTÀ e FACOLTÀ MORALE quasi come *dimostrazione negativa* del nostro assunto.

Affermiamo anzitutto che se la prima interpretazione fosse vera, la « facoltà morale » dovrebbe essere esplicitamente identificata colla volontà o colla libertà umana.

Orbene un esame approfondito dei passi più decisivi conduce ad una conclusione negativa. Incominciamo ad analizzare alcune *ragioni generiche* della nostra dimostrazione.

a) LA « FACOLTÀ MORALE » INTESA COME DIRITTO SOGGETTIVO NON ESPRIME DIRETTAMENTE E PRIMARIAMENTE LA VOLONTÀ NÈ LA LIBERTÀ.

L'interpretazione del Lachance (3), che fa della « facoltà morale suareziana » un aspetto della volontà umana, non è sostenibile dal punto di vista esegetico.

A parte il fatto che « facoltà morale della volontà » ci sembra una espressione tautologica di gusto barocco, alieno persino al secolo XVI; il diritto soggettivo sarebbe infatti una « facoltà morale » di una facoltà morale (= volontà), quasicchè la volontà potesse avere delle facoltà anche non morali; resta evidente che nei passi classici in cui Suarez definisce il diritto, la « facoltà morale » non ha riferimenti diretti alla volontà libera.

Così all'inizio del *De Legibus* il Maestro spagnolo afferma essere « facoltà morali » l'usufrutto, le servitù prediali. Orbene a nessuno verrà in mente di affermare che questi diritti reali siano « facoltà morali » ossia volontà o libertà etiche, ma piuttosto possibilità di azione etica. Sempre all'inizio del *De Legibus* (luogo classico per la definizione del diritto come « facoltà morale ») (4), Suarez accenna ad alcuni casi in cui la *moralis*

(3) « Définir le droit faculté morale de la volonté (s. n.) et lui assigner comme fin la liberté, suppose qu'on fait du vouloir humaine et de la liberté la

règle de la moralité » (LACHANCE, *op. cit.*, pag. 400).

(4) *De Legibus*, I, II, 4. Bisogna qui ricordare che Suarez scrisse il libro primo

*facultas* ebbe luogo nel senso di diritto soggettivo: così nel passo del *Genesi*: « *Date mihi ius sepulchri* », o come è narrato ancora nel *Genesi*: « *Quando Iacob discessisset a socero dicitur tulisse secum omnia quae sui iuris erant?* ». Orbene, si metta al posto della voce *ius* il presunto equivalente « morale facoltà della volontà », o volontà oppure libertà; e il senso voluto da Suarez se ne va... e il testo si fa oscuro.

Si obietterà notando come talora la « facoltà » sia appellata *expedita, libera, honesta*, come già si disse precedentemente; l'obiezione sembra avere consistenza perchè poche volte ma in occasioni di particolare importanza si afferma che il diritto è « alcunchè di morale » (5).

A questa difficoltà la risposta ci sembra facile se si tiene presente il duplice piano in cui si colloca la *moralis facultas* suareziana: nel piano metafisico la « facoltà morale » denota una pura esigenza della natura umana; nel piano storico essa diviene, sì, volontà e libertà ma non per puro arbitrio ma per l'attuazione dell'ordine metafisico; è su questa pista ormai tracciata che si svolge l'ordine storico; in tal modo la « facoltà generale morale » si traduce in « facoltà particolari » specifiche aventi una determinazione storica e perciò implicanti un necessario intervento della libertà etica umana (6).

Ma se questa risposta sembrasse più congetturale (7) che probativa, soccorrono espliciti e specifici insegnamenti suareziani che elidono in modo definitivo ogni dubbio di proposito.

Nella *Defensio Fidei* Suarez esamina la questione: come Dio conceda la *potestas politica* all'uomo. E anzitutto afferma che un primo modo di concessione si ha « *dando potestatem, ut ex natura rei necessario connexam cum aliqua natura rei, quam Deus ipse condidit, quod in physicis facultatibus facile potest considerari; nam Deus creando animam dat illi immediate intellectum et voluntatem, quia licet huiusmodi potentiae ex anima ipsa naturaliter fluant, tamen quia solus Deus animam immediate creat, dicitur etiam immediate conferre potentias quae illam consequuntur* » (8). Si noti l'appellativo di « facoltà fisiche » attribuito

del *De Legibus* dopo aver ultimato l'ottavo (cfr. I, VIII, 4); ciò dimostra come le idee matrici del primo libro siano da considerarsi come il frutto più maturo della sua esperienza giuridica.

(5) « *Ius est... morale quippiam* » (*De Iustitia Dei*, II, 47). « *Dominium est aliquid morale pendens ab habentis voluntate* » (*De Leg.*, VIII, XXX, 12) ove *dominium* significa nel linguaggio suareziano la facoltà. Per le qualifiche di « onestà », « libertà », ecc., bastino i seguenti passi: « *Interrogo an illa facultas ut est iusta et honesta...* » (*De Leg.*, II, XVIII, 3); « *Quando ergo dicitur ius dare facultatem honeste operandi...* » (*Ib.*, 3); « *Concessionem quaedam seu facultates*

*aut permissiones aliquid agendi vel non agendi non tantum impune sed etiam iuste et honeste...* » (*Ib.*, 1).

(6) Dopo aver affermato che la *moralis facultas* non è distinta dalla persona portatrice e dalla sua natura, Suarez procede affermando che essa si moltiplica secondo « *diversae rationes vel ordines* » (*Defensio Fidei*, III, II, 3).

(7) Il Rosmini insegna che la libertà non costituisce ancora un diritto: « ... libertà, questo potere col quale l'uomo pone e domina le azioni è signoria di atto, ma non ancora una signoria di diritto » (*Filosofia del Diritto*, cit., pag. 130).

(8) *Defensio Fidei*, III, II, 3.

all'intelletto e volontà; segno adunque che il diritto, « facoltà morale », non si può confondere con le « facoltà fisiche » intelletto e volontà. Tale è il senso che si ricava in modo ancora più evidente dal seguito dell'esposizione suareziana nel medesimo punto della *Defensio*: « *Idem ergo est, servata proportionis in morali potestate, nam potestas patris in filium moralis est et a Deo ipso ut auctore naturae immediate confertur, non ut peculiare donum a natura distinctum, sed necessario consequens illam supposito generationis fundamento; sicut e contrario subiectio filii ad patrem naturalis est et a Deo immediate, non ex peculiari institutione addita naturae sed ut necessario consequens ad talem naturam rationalem sic productam* ».

Si notino nel passo tre importanti precisazioni: 1) la *moralis potestas* deve essere intesa per « proporzione », ossia analogicamente rispetto alle facoltà fisiche; si deve cioè configurare come una condizione ontologica della natura umana nell'ordine giuridico, diremmo, quasi come un organo giuridico; 2) la « potestà » è detta « morale » e se ne dà la spiegazione: essa è morale in opposizione alle potestà fisiche che hanno la designazione specifica nelle categorie aristoteliche di « qualità »; la « potestà » invece non è una qualità, non si distingue dalla stessa natura ma è data da Dio colla natura stessa; 3) in terzo luogo si noti come la « potestà » è conferita immediatamente (due volte ripetuto nel passo) ossia, come Suarez spiega, anteriormente a qualsiasi istituzione umana, per il fatto della stessa esistenza della persona (*supposito generationis fundamento*). È evidente dunque che la « potestà » (= facoltà) non si confonde con la volontà umana: essa è *potestas moralis* e non *potestas physica*.

Questo è l'insegnamento che troviamo altrove, come ad esempio nel *De Legibus* (non si può dire perciò che il precedente insegnamento suareziano della *Defensio* appartenga ad una involuzione senile del Maestro spagnolo); ivi afferma che il potere civile (*potestas*) non ha come radice le volontà umane, anche se ne implichi il libero esercizio: « ... *Haec potestas datur communitati hominum ab auctore naturae non sine interventu voluntatum et consensuum hominum* » (9). A tutta prima si direbbe che qui volontà e « facoltà » siano identificate; ma non è così; Suarez spiega infatti che questa volontà umana non è affatto creatrice del potere politico, ma solo si pone come condizione; come nel caso del matrimonio in cui il consenso dei contraenti non attribuisce la potestà maritale o la libertà del figlio: « *voluntas parentum solum est necessaria ad generandum* (10), *non tamen requiritur*

(9) *De Legibus*, III, II, 6.

(10) In questo senso Suarez dice: « *dominium voluntate acquiritur; ideo tunc necessaria est voluntas qua acceptetur restitutio* » (*De Verbo Incarnato*, IV, V, 45). Qui evidentemente la volontà è supposta soltanto come creatrice del titolo e non come essenza del diritto soggettivo.

Così anche nel seguente passo: « *Ut ac-*

*tus valeat non est necessarius per se loquendo ut superioris voluntas vel humanum ius iubeat vel assistat illi positive, sed satis est quod non resistat irritando. Quia voluntas humana iure naturae habet hanc potestatem contrahendi, donandi et alia similia faciendi quandiu eius facultas non est ablata vel impedita etiam quoad potestatem et valorem actus.*

*specialis voluntas dandi filio libertatem aut alias facultates naturales; quae per se non pendent a speciali voluntate generantis sed naturaliter consequuntur* ».

Si possono ricavare anche qui alcune importanti considerazioni per una più consistente e completa dimostrazione della nostra tesi: 1) la volontà è estranea all'origine dei diritti naturali (*libertas*) come lo è nella spontanea apparizione delle facoltà fisiche nell'uomo (*naturales facultates*); 2) il diritto soggettivo *libertas* è allineato colla realtà ontologica delle potenze fisiche dell'uomo di contro alla volontà; 3) diritto e facoltà fisiche procedono entrambi da Dio e pertanto non si possono considerare come conquista di una elezione o come frutto o sforzo di volontà, ma come valori ontologici della persona anteriormente ad ogni successo etico.

Quanto si legge ulteriormente nel testo si può considerare come degno coronamento al nostro commento: « ... *Ita in praesenti, voluntas hominum solum est necessaria ut unam communitatem perfectam componant; ut autem habeat praedictam potestatem, non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et ex providentia auctoris naturae, et hoc sensu recte dicitur collata* ». La « facoltà » dunque non è solo inerente alla persona individuale ma anche alla persona sociale; le due persone sono in tutto equiparate: quella individuale riceve la « facoltà » nella natura posta in esistenza nella procreazione; la persona sociale si costituisce società e corpo sociale senza alcuna « speciale volontà » degli uomini che la compongono, ossia anteriormente alle volizioni singolari. Questa, come quella, « *immediate... a Deo ipso confertur* » (11).

La « facoltà morale » adunque non è reperibile entro i quadri dei predicamenti aristotelici, non è la volontà individuale o sociale, ma è un rapporto finalistico della persona anteriore all'attività dell'intelletto e della volontà. La facoltà dunque è « morale » non in un significato etico ma metafisico.

Questo è confermato da Suarez in un passo di decisiva importanza delle *Dispute metafisiche* ove egli afferma che il diritto non implica nulla di fisico, bensì un rapporto « morale »; ove « morale » non significa etico ma meta-

*Et ideo non ob stat quod actus maius sit » (De Leg., V, XXV, 25). Si noti l'espressione facultas voluntatis; la volontà è specificatrice della facoltà nel piano storico, come si disse: inoltre qui come altrove non si identifica mai la volontà colla facoltà o viceversa: i genitivi dominium voluntatis, facultates voluntatis, ecc. stanno a dimostrare che i due concetti sono estranei l'uno all'altro.*

(11) *De Legibus*, III, II, 3. Così altrove egli afferma: « *In tali ergo communitate ut sic est haec potestas ex natura rei,*

*ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem » (De Leg., III, III, 4). Come dimostra lucidamente GIANCOLA LUIGI (L'origine del potere nel pensiero politico di F. Suarez, in « Sophia », XX, I, 1952, pag. 108), il potere è un dono che è concesso da Dio immediatamente, senza il concorso della volontà dei singoli. Il potere politico, egli dice, « non può essere il prodotto delle loro volontà, ma deve affondare ultimamente le sue radici in un ordine superiore trascendente » (Ib., pag. 106).*



fisico (12). Altra riprova si ricava da un luminoso passo della *Defensio* ove il diritto-facoltà è « propriamente » definito come « dono di Dio ».

« *Suppono ex tractatu* — dice — *de Legibus, hoc nomen "ius" interdum significare propriam legem, seu praeceptum; aliquando vero et satis proprie ac frequenter significare facultatem utendi, vel (ut sic dicam) quasi ius facti sicut distinguuntur iura servitutis, vel ius in re et ad rem et similia...; haec ergo facultas a Deo ipso data dicitur ius divinum non tamquam praeceptum, sed tamquam Dei donum* » (13).

Il passo non è in contraddizione con quello citato poco sopra dal *De Legibus* ove è negato il carattere di donazione al « diritto-facoltà »; la « facoltà morale » è dono e non è dono di Dio sotto aspetti diversi: considerando la « facoltà » come valore di natura in opposizione alle facoltà fisiche,\* non si distingue dalla natura stessa, e perciò non è rigorosamente un dono speciale distinto dalla natura esistente; considerando invece la « facoltà » in opposizione alle situazioni storiche della persona, è un dono divino che mai autorità umana può sopprimere o misconoscere.

Ciò basti per distinguere la « facoltà morale » dalla volontà o libertà.

b) LA « FACOLTÀ MORALE » SI RICONDUCE ALL'INSEGNAMENTO SUAREZIANO DEL CONCETTO OGGETTIVO.

Una seconda precisazione ci sembra necessaria per definire e circoscrivere nella sua implicanza metafisica la « facoltà morale »: affermarne cioè l'aspetto soggettivo della sua conoscibilità. Riprendendo il principio gnoseologico del concetto soggettivo quale fu esposto all'inizio di queste pagine, ripetiamo e precisiamo che secondo Suarez il diritto-facoltà non è afferrabile se non mediante un « concetto oggettivo ». Quando infatti il Maestro spagnolo definisce la « facoltà morale » come un non-essere (l'abbiamo visto poc'anzi citando dalle *Dispute metafisiche* ove egli afferma che il *dominium* e la *iurisdictio* non implicano un *REALIS MODUS*) vuole appunto ricondurre il diritto a quelle realtà che pur avendo una certa consistenza oggettiva, non sono tuttavia così vistose da avere fuori del soggetto un corrispettivo ontologico massiccio.

Tutto ciò sembra trovare la sua conferma negli stessi passi citati poco sopra; ivi si dice che la *moralis facultas* non è una « facoltà fisica », che non è un dono distinto dalla natura umana. Suarez insomma sente la difficoltà di

(12) « *Aliquando (habitus) est moralis potestas inde orta, et huiusmodi est humanum dominium aut iurisdictio...; aliquando illud "habere" significare potest vel tantum possidere... et non dicit realem modum alicuius praedicamenti sed moralem respectum* » (*Disp. met.*, XLI, II, 12). È notevole osservare che questa affermazione è proposta in sede metafisica ove i problemi giuridici acquistano un in-

teresse marginale; dunque il passo è significativo: il diritto (*iurisdictio... dominium* = *moralis potestas*), non si pone come entità fisica (non è volontà o libertà), bensì come rapporto ontologico. Che « morale » qui significhi ontologico si ricava dal fatto che se la volontà è esclusa nella sfera del diritto, il *respectus* è « morale » nel senso di una esigenza profonda ontologica.

(13) *Defensio Fidei*, IV, IX, 11).



configurare il diritto come esigenza della persona: una definizione diretta non era possibile poichè la « facoltà » non è nella realtà umana in quella netta distinzione reperibile tra gli organi corporei (facoltà motrici fisiologiche) o tra le facoltà dello spirito (volontà e intelletto). Era necessaria l'analogia (*proportio*, egli l'appella nel *De Legibus*, come si disse), era necessario definire il diritto negativamente opponendolo alle « facoltà fisiche ». Tutto ciò per il motivo che la « facoltà generale » viene appresa secondo Suarez come non-ente pur avendo un contenuto positivo.

Si era già detto all'inizio di queste pagine che il « concetto oggettivo » appartiene in tutto al pensiero suareziano; orbene qui ci sembra dover affermare che proprio nella formulazione del diritto-facoltà si manifesta l'applicazione della tesi gnoseologico-metafisica al settore giuridico; il diritto-facoltà viene appreso negativamente in opposizione alle realtà positive e fisiche della persona (anima, corpo, intelletto, volontà); ma non segue da ciò che essa sia un nulla: « *Nam illa omnia revera ita sunt in re sicut cognoscuntur scilicet res denominata, forma denominans et illa qualiscumque unio complens denominationem quae potius est realis habitudo* ». Queste parole che noi abbiamo già citate all'inizio di queste pagine meritano di essere qui nuovamente ripetute perchè illustrano assai chiaramente la speciale fisionomia della « facoltà morale »: essa si fonda sul fatto positivo dell'esistenza della persona (*forma denominans*) e ne esprime una particolare teleologia (*realis habitudo*) per espressioni negative analogiche.

Tale è la *mens* di Suarez, visibilissima nei momenti in cui sta per definire la « facoltà »; egli ripete spesso gl'incisi attenuanti: *ut sic dicam*; *quasi*; *servata proportionem* ecc. (14).

Suarez ha dunque definito la *moralis facultas* considerandola come concetto oggettivo. Abbiamo a questo proposito alcuni passi ove appunto la « facoltà » è determinata attraverso analogie, opposizioni o negazioni.

Nel *De Legibus* in tema di « consuetudine giuridica », ecco come egli si esprime: « *Sicut enim consuetudo inducit inclinationes ad similes actus et consequenter dat facilitatem... in opere quae non est tantum aliquid morale sed etiam physicum quod habitum appellamus, ita consuetudo facti inducit moralem facultatem... non inducendo aliquid physicum sed moralem facultatem aut vinculum quod ius appellamus* » (15).

Qui è visibile lo sforzo di chiarire mediante confronti e analogie; il bellissimo sinonimo finale di « vincolo » con cui Suarez determina la « facoltà » (« *moralis facultas aut vinculum* ») è caratteristico a questo proposito. Lo stesso appare in un altro passo del *De Legibus* a proposito della definizione del privilegio: « *Hi effectus morales* (del privilegio di cui poc'anzi affer-

(14) « *Ac frequenter ius significat facultatem utendi vel, ut sic dicam, quasi ius facti* » (*Defensio Fidei*, IV, IX, 1); « *Ius autem dominativum... consistit, ut sic dicam, in facto quodam* » (*De Leg.*, II,

XIV, 9); e ancora: « *Adverto... ius... dupliciter dici: uno modo de illo quod consistit in facultate utendi, et ita in rigore spectat ad factum* » (*De Leg.*, VII, I, 9).

(15) *De Legibus*, VII, I, 4.

mava che tale effetto è "aliquid morale consistens in facultate") non consistunt in aliqua entitate vel qualitate physica sed in morali habitudine » (16).

Anche qui opposizione tra l'ordine fisico e quello giuridico-metafisico e infine una preziosa precisazione in cui si dice che la « facoltà morale » è un rapporto (*habitus*). Ancora nel *De opere sex dierum*: « Requiritur ad dominum ius utendi dicta potestate, quod ius, potestatem moralem merito appellamus quia non addit aliquam entitatem vel qualitatem sed moralem facultatem » (17). Dove l'opposizione non è tra morale e immorale, ma tra fisico e « morale » (= metafisico).

Dunque risulta fondato che la « facoltà morale » deve essere intesa come « concetto oggettivo » del diritto; e quindi quando si dice che essa è « morale » non bisogna dare al vocabolo un significato proprio ma analogico; lo dice Suarez stesso: « Licet proprietates physicae manantes a natura soleant esse immutabiles naturaliter; nihilominus hae proprietates quasi morales quae sunt velut dominia seu iura, mutari possunt per contrariam voluntatem quamvis a natura sint accepta » (18). Ove appunto risulta che la « facoltà » non deve essere intesa come univocamente « morale », ma soltanto « quasi » morale ossia in un senso metafisico; sicchè l'ordine ontologico della *facultas* (« quamvis a natura sint accepta ») possa essere poi modificato dall'ordine storico della libera elezione della volontà (« mutari possunt per contrariam voluntatem »).

Ciò è messo bene in rilievo in un altro passo dove è determinato il nesso tra il piano metafisico e il piano storico della « facoltà »: « ... dominium, iurisdictionis et similia non addunt rebus physicas entitates, sed morales facultates ortas ex libero consensu voluntatis » (19). Anche qui la « facoltà » è descritta come « morale » non già nel piano etico ma negativamente (« non addunt ... physicas entitates ») nel piano metafisico anche se mediante il libero esercizio della volontà. Segno dunque che l'ordine storico « aggiunge » (*addit*) a quello metafisico la specificazione e la determinazione della « facoltà » nella sua totale apertura alla vita sociale e nella sua pregnante « generalità » (*facultas generalis*) esistenziale.

Infine un altro aspetto della « facoltà » sembra includere il suo inserimento nei « concetti oggettivi »: la qualifica di « permanenza ». Tale permanenza che è poi interiorità e stabilità del diritto, scaturienti dalla stessa consistenza della persona, non poteva essere espressa in termini perentori da Suarez; infatti « facoltà morale » è permanente non già nel senso di presenza operante, ma nel senso di inclinazione, di esigenza, di condizione, di stato dal quale sorge un rapporto: è il permanere dell'essere più che dell'operare; è uno stato della persona più che una continuità dell'azione.

Dunque « facoltà » e « stato » si equivalgono in quanto appunto designano analogicamente il fondamento stabile del diritto soggettivo. « Stato »

(16) *Ib.*, VIII, XXIII, 10.

(17) *De opere sex dierum*, III, XVI, 9.

(18) *De Legibus*, III, III, 7.

(19) *De actu morali*, I, II 19.

denota assai bene la fundamentabilità primigenia della facoltà e pertanto ne è sinonimo o perlomeno un equivalente. Ciò è detto in alcuni passi di notevole interesse teoretico: così il diritto di proprietà è detto *status dominandi*, distinto dall'esercizio (20); il potere di giurisdizione è « *veluti actus primus per modum principii* » ove *actus primus* nel linguaggio scolastico esprime il principio remoto (anima, facoltà) permanente (21); così il privilegio è una facoltà « *per modum potentiae seu actus primi* » (22); il diritto soggettivo si esplica « *per modum actus facultatis seu iuris* » (23), ossia, come è detto altrove: « *per modum actus primi et permanentis* » (24). Si osservi il costante ricorso all'analogia (« *per modum actus* », « *per modum potentiae* »), e soprattutto la ulteriore chiarificazione della « facoltà » attraverso il nuovo concetto di permanenza e stabilità a designare appunto la base ontologica di fondo del diritto-facoltà; ma ciò che qui merita uno speciale rilievo è l'interessante chiarificazione che la « facoltà morale » viene ad acquistare: si era visto che per Suarez la voce « morale » non si pone sul piano etico bensì su quello metafisico in opposizione alle facoltà (intelletto, volontà); qui si dice che la facoltà è uno stato, un principio, una potenza, insomma una « facoltà »; ma non si tratta di un principio, potenza, facoltà, come la volontà o affini; è una « facoltà » « *sui generis per modum principii* », « *per modum actus* » ecc., esprimente un fondo permanente della persona portatrice.

Dunque l'una e l'altra qualifica (*morale, permanente*) si integrano e si completano: la « facoltà » è *morale* ed è *permanente* in un senso analogico, modellata (di qui il suo carattere di concetto oggettivo) e concepita come le facoltà fisiche umane, ma da esse diversa; in quanto è *morale* si oppone al loro carattere fisico; ma in quanto è *permanente* esprime il carattere di stabilità, consistenza e radicalità proprie della volontà e libertà. Ci sembra perciò che queste note definiscano in modo perentorio il carattere squisitamente e primariamente metafisico della « facoltà-diritto ». Concludendo allora questa seconda precisazione del carattere metafisico della « facoltà » mediante la sua riduzione a *concetto* oggettivo, possiamo legittimamente affermare che essa propriamente e rigorosamente parlando nè è « facoltà », nè « morale »: *non è facoltà* poichè, pur imitando la struttura delle due facoltà spirituali (volontà, intelletto), se ne differenzia nella sua origine (poichè non si distingue dalla esistenza effettiva originaria della persona sociale o individuale e perciò è anteriore all'esercizio della volontà) e *nello sviluppo* poichè, nella mutua complementarietà, i due piani restano distinti.

Ma la facoltà non è nemmeno « morale » a rigore di linguaggio. Non vogliamo qui essere fraintesi: quando diciamo che la facoltà non è morale

(20) Perciò il Ferreiro afferma: « *En terminos metafísicos Suárez dice que la potestad es el actus primus; el uso, el actus secundus* » (Art. cit., pag. 462). Nel *De opere sex dierum* (III, XVI, 5) infatti Suarez così si esprime: « *... sciendum est ex illis tribus (capacità, potestà, uso), dominium*

*proprie consistere in secundo* », cioè nel potere permanente.

(21) *De opere sex dierum*, III, XVI, 5.

(22) *De Legibus*, VIII, XLIII, 1.

(23) *Ib.*, VII, I, 4.

(24) *Ib.*, I, X, 13.

la nostra affermazione è limitata al settore metafisico: in questo piano la « facoltà » non è ancora formalmente eticizzata, non implica l'esercizio della volontà (25); si potrà dire che è teleologicamente determinata, che è oggettivamente finalizzata, che è super-etica, ma non che implichi in se stessa un libero movimento della volontà. Insomma la « facoltà » è ordine obiettivo, un progetto di azione per la volontà il cui svolgimento appartiene all'ordine storico.

Da questi cenni sul concetto oggettivo come caratterizzazione della « facoltà » deriva anche necessariamente la bipartizione della « facoltà generale » in « facoltà naturali » e « facoltà positive » secondo che l'ordine è originario, oppure derivato per positivo intervento dell'autorità umana. Ma per questa questione non possiamo che accennarne la necessaria e naturale connessione (26).

Altro punto in cui affiora l'importante nozione di « concetto oggettivo » nel diritto-facoltà è la peculiare posizione della « persona individuale » di fronte alla persona « sociale ».

All'inizio di queste note si era sottolineata la preminenza della persona fisica su quella sociale nella filosofia giuridica suareziana; ciò risultò in modo abbastanza chiaro anche nella esegesi di alcuni passi in cui Suarez afferma una certa equiparazione delle due figure giuridiche innanzi al problema della « facoltà ».

Un passo notevole di riavvicinamento si ha là dove Suarez descrive l'origine del potere politico nel corpo sociale: « ... *potestas haec, prout a Deo immediate confertur communitati iuxta modum loquendi Iurisperitorum dici potest de iure naturali negative non positive, vel potius de iure naturali concedente non simpliciter praecipienti. Quia nimirum ius naturale dat quidem per se et immediate hanc potestatem communitati, non tamen absolute praecipit, ut in illa semper maneat,*

(25) Di qui la non infrequente affermazione suareziana che la « facoltà » consista talora anche in un non-agire (cfr. *De Leg.*, VIII, XXXIII, 3): « *Facultas quaedam moralis ad non parendum* » (*Defensio Fidei*, IV, X, 11).

(26) Quanto alla sfera originaria della « facoltà » valgono alcune annotazioni: « *Homines habent positum jus et actionem... Est de jure naturae potius quam servitus, quia natura fecit homines positive ut sic dicam, liberos cum intrinseco jure libertatis, non tamen ita fecit positive servos proprie loquendo* » (*De Leg.*, II, XIV, 16); « *Illa repugnant huic juri positivo quod natura vel omnibus vel singulis contulit* » (*De Leg.*, II, XIV, 12). « *In singulis personis hoc jus est* » (*De Leg.*, II, XIV, 18). Si

noti la forte espressione: « *Jus... est ipsa rationalis natura* » (*De Leg.*, II, XIII, 2). E ancora: « *Jus naturale utile dicitur quando ab ipsa natura datur, seu cum illa provenit* » (*De Leg.*, II, XVII, 2). Così pure è detto: « *Natura fecit homines liberos... cum intrinseco jure libertatis* » (*De Leg.*, II, XIV, 16). « *Ex hoc autem duplici jure, illud quod in facultate generali consistit et est veluti quodam donum... licet divinum sit, id est a Deo datum... sicut vita ipsa et corporis membra et jus libertatis naturalis, a Deo donata sunt et de jure naturae esse dicuntur* » (*Defensio Fidei*, III, IX, 12). Per il diritto positivo basti l'accenno fatto precedentemente ove Suarez ammette che la volontà ha il compito di specificare i diritti originari.

*neque per illam talis potestas exerceatur, sed solum quamdiu eadem communitas aliud non decreverit...* » (27). Ove è visibile il parallelismo tra la persona singola e la comunità che in tutto sono equiparate. Dio concede il diritto soggettivo all'individuo mediante la sua esistenza nella storia; Dio concede il diritto alla società « *per se et immediate* » come se la società fosse una persona fisica.

Ma questa equiparazione sembra svanire se si approfondisce l'esame esegetico di questo come di altri passi in cui Suarez prenda in considerazione la persona sociale come portatrice della « facoltà ». La ragione di tale differenziazione sta, a nostro modo di vedere, nella diversa prospettiva metodologica e perciò nella diversa graduazione del concetto oggettivo con cui il Maestro spagnolo si accosta alle due persone; la persona fisica umana è più ostensibile, più massiccia ed immediata; quella sociale è derivata, e si attua nel travaglio spirituale dei soci; la persona fisica si pone come portatrice quasi passiva della « facoltà » nella sua stessa esistenza fisica, sicchè la « facoltà » le è incollata per così dire; non così la persona sociale che si costituisce tale per un fatto più spirituale che biologico (come sarebbe la stirpe o il luogo o i bisogni economici) in quanto poggiante più su di una attiva fusione delle coscienze che sul puro fatto associativo. Di qui la difficoltà di attribuire al corpo sociale una « facoltà » una « potestà ». Tale linguaggio è valido nel caso che la comunità sia metaforicamente assimilata ad un organismo avente membra; organi, poteri e facoltà. Sicchè se l'appellativo di « facoltà morale » attribuito al diritto del soggetto individuale è analogico, lo è doppiamente in riferimento alla comunità; per due ragioni: 1) la « facoltà » nella persona fisica è analogica in quanto imita le facoltà reali « fisiche »; altrettanto si dovrà dire della persona sociale; 2) la persona fisica portatrice della « facoltà morale » è ente reale; la persona sociale è organismo in senso analogico. È perciò evidente che innanzi al problema sociale Suarez porti il peso della sua teoria gnoseologica tipicamente rappresentata dal concetto oggettivo, come si disse. Con quale chiarezza ciò sia avvenuto e con quali vantaggi, non è nostro compito definire (28); del resto è noto che (come rettamente insegnava Aristotele) la causa finale (oggi diremmo la teleologia) è creatrice dell'ordine sociale, e per quanto essa sia fondamentale per l'essere sociale, tra tutte le cause è la meno individuabile dal punto di vista fenomenologico.

Di qui la difficoltà delle varie metodologie per l'individuazione della realtà sociale; difficoltà che Suarez sembra celare dietro alla sua teoria del concetto oggettivo. Bastino questi cenni per orientare il lettore ad un adeguato ridimensionamento della filosofia giuridica suareziana.

(27) *Defensio Fidei*, III, II, 2. Così anche nel *De Legibus*, III, III, 4.

(28) Vi sono passi in cui il « sociale » è

derivato o addirittura ridotto a funzione marginale rispetto al « sociale » (*De Leg.*, II, XVIII, 3).



## CONCLUSIONE

Raccogliamo qui nel giro di alcuni asserti il risultato del nostro studio:

1) La « facoltà morale » non fu instaurata, come termine filosofico-giuridico, da Suarez, ma era già nota nella cultura spagnola verso la metà del secolo XVI.

2) Sembra che Suarez l'abbia assunta come strumento di indicazione metafisica più ancora che strumento di tecnica giuridica.

3) L'espressione *moralis facultas* non sembra il termine più accurato (29) per designare l'apertura metafisica della persona sia fisica che sociale come effettivamente l'intese Francesco Suarez.

4) La *moralis facultas* sembra doversi considerare più come « organo » di relazione sociale che come libertà o volontà.

DARIO COMPOSTA

(29) Dice il Pugliese a proposito della voce « potere » (sinonimo di facoltà): « essa è atecnica, metaforica, extragiuridica » (GIO-

VANNI PUGLIESE, *Actio e Diritto Soggettivo*, Milano, 1939, pag. 55).

---

### Premio in filosofia « Convegni di Gallarate - Stella Casazza-Castelli »

Il Comitato promotore del Centro di Studi filosofici di Gallarate, costituito in Commissione giudicatrice del concorso per l'assegnazione del III° Premio in filosofia « Convegni di Gallarate — Stella Casazza-Castelli », scaduto il termine per la presentazione dei lavori, esaminati e confrontati i sedici lavori pervenuti, riconosciuto che il concorso ha rivelato nella maggior parte dei lavori medesimi un fervore e un'acutezza di indagini meritevoli del più alto interesse ed elogio, comunica quanto segue:

1) Il premio di L. 300.000 è stato assegnato al Dott. SILVESTRO BANCHETTI di Roma, per il lavoro: *Il significato morale dell'estetica vichiana*.

2) Altri quattro lavori vengono « segnalati con giudizio pienamente favorevole », autorizzando gli Autori a usare questa qualifica nell'eventualità della pubblicazione dei medesimi: *L'intuizione nella filosofia moderna*, S. Bernardo e la teologia speculativa, *La distinzione tra persona e individuo in S. Tommaso*, *La concezione metafisica nell'« Opus postumum » di Kant* (in questo lavoro, II° nel merito, occorrerebbe soltanto una preparazione alla stampa più sveltita nelle note). — Questi lavori, riveduti, possono essere ripresentati.

3) I lavori verranno restituiti agli Autori dal Notaio Dott. Antonio Nalin, Via Davila 9, Padova, presso il quale sono state depositate, col vincolo della segretezza del nome, le copie dei lavori con le sigle.

4) Viene pertanto bandito il IV° Premio, secondo le modalità dei premi precedenti, e cioè: « Il Premio di L. 300.000, indivisibile, è destinato ad un lavoro inedito di discipline filosofiche, non premiato già in altri concorsi, libero da ogni vincolo di contratto editoriale, ma approntato per la stampa, che sia, per la severità dell'indagine e la maturità del pensiero, un contributo effettivo al progresso degli studi filosofici. Al Premio possono concorrere i cultori italiani di discipline filosofiche, non titolari di cattedra universitaria. Il Premio verrà assegnato in occasione del prossimo Convegno di Gallarate, settembre 1957. Il lavoro, in tre copie dattiloscritte, contrassegnate da una sigla, dovrà essere inviato, entro il 30 giugno 1957, alla Segreteria generale del Centro, Via Donatello 16, Padova, accompagnato da una busta sigillata contenente nome, cognome, sigla e indirizzo dell'Autore. Una copia dei lavori presentati rimane conservata nella Segreteria del Centro ».

# TEOFILO D'ALESSANDRIA\*

(continuazione)

## CAPO IV

### CONTATTI CON LE SEDI ORIENTALI

#### 1. - Lo scisma antiocheno: Preliminari

Teofilo nella controversia pasquale del 387 si era dimostrato irremissivo a riguardo della sede romana. Ignoriamo quale sia stata la reazione del pontefice Siricio (384-399); è un fatto, però, che le due sedi già nel 391 agiscono di comune accordo nel tentativo di porre termine allo scisma antiocheno, che dilacerava la metropoli dell'Oriente dal 330. Ricostruiamo in breve gli avvenimenti (1).

Eustazio, vescovo di Antiochia, si era distinto a Nicea come uno dei più ardenti difensori della consostanzialità del Verbo al Padre, divenendo in Oriente il rappresentante più eminente dell'ortodossia. Di ritorno alla sua sede, dopo le fatiche conciliari, cercò di estirpare ogni tendenza eterodossa dal clero e protestò contro la reintegrazione di Eusebio a Nicomedia, smascherandone le subdole manovre, intente a compromettere le decisioni del concilio niceno. Il suo atteggiamento severo e lineare irritò gli avversari che, riunito un sinodo nel 330, stabilirono di procedere contro di lui, accusandolo di sabellianismo, di immoralità e di irriverenza verso la madre di Costantino, il quale ne ordinò l'esilio a Traianopoli, oggi Orichovo, nella Tracia. Nell'elezione del successore i seguaci di Eustazio non aderirono alla maggioranza, che aveva scelto Paolino di Tiro, e così ebbe inizio l'infuato scisma, che si protrasse fino al 415.

Nel 360-361 con l'elezione di Melezio, avvenuta dopo un compromesso tra i vescovi elettori, si credette al superamento definitivo dello scisma.

\* Cfr. le puntate precedenti, in « Salesianum », 18 (1956), pp. 215-246; 498-535.

(1) Uno studio documentato e serio sullo

scisma di Antiochia è quello di CAVALIERA F., *Le schisme d'Antioche* (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle), Paris 1905.

Ma la speranza venne subito frustrata dall'esilio di Melezio, a meno di un mese dalla sua scelta, perchè difensore della fede nicena, e da un inasprimento di relazioni tra i due partiti ortodossi: gli eustaziani con a capo Flaviano d'Antiochia e Diodoro di Tarso e i meleziani, e tra questi ed il partito ariano, che fin dal 360 aveva ricevuto dall'imperatore Costanzo II un pastore nella persona di Euzebio († 376).

Più lamentevole divenne la situazione nel 362. Il concilio di Alessandria, presieduto da Atanasio, aveva stabilito che tutti coloro tra il clero che, costretti o per altra ragione, avessero fatto causa comune con gli eretici, senza sottoscriverne gli errori, ottenessero il perdono e la possibilità di esercitare le loro funzioni ecclesiastiche. I capi e i difensori dell'eresia avrebbero potuto, rinnegando i loro errori, appartenere alla Chiesa, ma non più al clero (2). Disposizioni sapienti per le tristi condizioni, in cui versava la chiesa alessandrina. Esse, però, parvero troppo benigne a Lucifero di Cagliari, esiliato in Oriente a causa dell'ortodossia, il quale provocò con l'ordinazione di Paolino III (362-388), alla presenza di soli due confessori, una nuova divisione, di modo che alla fine del 362 in Antiochia si dilaceravano quattro partiti: gli eustaziani, i meleziani ed i luciferiani, ortodossi, e gli ariani.

Nel 371 Basilio di Cesarea mandò a Roma il diacono Doroteo con un memoriale, in cui esponeva al papa Damaso la miseranda condizione della chiesa antiochena e chiedeva l'invio di messi, che vi ristabilissero l'unità. Lo scambio di corrispondenza durò a lungo tra la sede romana e Basilio, ma non si giunse a risultati positivi, perchè gli occidentali erano a favore di Paolino, mentre l'Oriente appoggiava Melezio. Alla morte di quest'ultimo († 381), il compromesso raggiunto in precedenza tra i contendenti avrebbe dovuto portare al riconoscimento di Paolino. Gli orientali, giudicando tale riconoscimento un atto di debolezza di fronte ai latini, elessero, come successore di Melezio, Flaviano (381-404). Paolino, proclamato vescovo legittimo dal sinodo romano del 382, a cui egli aveva preso parte, provvide prima di morire alla scelta di un successore nella persona di Evagrio (388-393 c.).

Dal 381 in poi la vertenza della chiesa antiochena non è più questione di difesa di principi o dell'ortodossia, ma piuttosto ripicco di persone e sembra che donne abbiano avuto una parte non indifferente nel prolungare quel deplorabile stato di cose (3).

## 2. - Intervento di Teofilo

La consacrazione di Evagrio, fatta da Paolino, indusse probabilmente gli occidentali a richiedere all'imperatore, durante la sua permanenza in Italia (388-391), un personale interessamento, atto a risolvere la vertenza

(2) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* (Paris 1907) I, 2, p. 964.

(3) GIOVANNI C., *In ep. ad Ephesios homilia* 11, 4-6 (PG 62, 85-88).

tra i due contendenti alla sede di Antiochia (4). Teodosio sapeva che i vescovi orientali si erano schierati a favore di Flaviano, mentre il sinodo romano aveva riconosciuto Paolino, tuttavia accondiscese alla richiesta degli occidentali. Quale il motivo? Non è forse per togliere l'impressione che l'Oriente volesse impedire ogni ingerenza dell'Occidente nelle questioni disciplinari, atteggiamento verificatosi principalmente nell'elezione di Flaviano, oppure volle cattivarsi la simpatia degli occidentali per riuscire ad ottenere da essi l'approvazione del canone 3° del secondo concilio ecumenico, che tanto gli premeva? Non è improbabile che all'una e all'altra cosa mirasse Teodosio, il quale nel 391 convocò un sinodo di vescovi occidentali a Capua (5) ed invitò i due contendenti a parteciparvi. Flaviano ricusò l'invito (6). Evagrio invece sarebbe stato presente (7). Fine del sinodo era la soluzione imparziale dello scisma antiocheno, ma l'assenza di Flaviano, uno dei principali attori, lo ridusse a modeste proporzioni. Infatti i vescovi presenti, edotti da precedenti esperienze e desiderosi di non inasprire maggiormente le relazioni tra Occidente e Oriente, si limitarono a dichiarare invalida la consacrazione fatta da un solo vescovo (8) e, d'accordo con il pontefice Siricio, rimisero la vertenza nelle mani dell'episcopato orientale, che si sarebbe dovuto riunire sotto la presidenza di Teofilo, il quale, essendo alieno alla lotta, dopo un serio esame sulla legittimità delle due elezioni, avrebbe potuto proporre una soluzione soddisfacente per ambe le parti (9). Le decisioni furono prontamente comunicate ai vescovi orientali e a Teofilo. Questi, ricevuto il mandato, convocò un sinodo ad Alessandria e vi sollecitò la presenza di Flaviano (10), che rifiutò di prendervi parte.

(4) TEODORETO (*Storia eccl.* 5, 23 [PG 82, 1248 s.] = ed. PARMENTIER-SCHNEIDWEILER, 323) è impreciso nel racconto dei fatti, ma è l'unico storico che parla del ricorso dei vescovi occidentali all'imperatore per risolvere la vertenza. La notizia ci pare attendibile sia per la circostanza favorevole della presenza di Teodosio in Italia, che per la contemporanea scomparsa di Paolino III († 388).

(5) Per la data di questo sinodo si veda RAUSCHEN G., *Jahrbücher der christlichen Kirche unter Kaiser Theodosius dem Grossen* (Freiburg im Br. 1897) 340, nota 4.

(6) TEODORETO (*Storia eccl.* 5, 23 [PG 82, 1248 D] = e. c. 322) scrive che Flaviano avrebbe rifiutato di andare a Capua a causa della stagione invernale, mentre in primavera vi si sarebbe recato. La ragione del rifiuto è piuttosto da ricercarsi nel timore di Flaviano che gli occidentali, come si erano schierati a favore di Paolino, intendessero difendere il successore Evagrio.

(7) « Interea solus exlex Flavianus, ut illi videtur, non venit, quando omnes con-

venimus »: AMBROGIO, *Ep.* 56, 4 (PL 16, 1171).

(8) La prescrizione riecheggia soltanto il canone 4° del concilio di Nicea: HEFELE-LECLERCQ, *o. c.* I, 1, p. 539.

(9) AMBROGIO, *Ep.* 56, 2 (PL 16, 1170). Le notizie che l'arcivescovo riferisce in questa lettera sul sinodo di Capua sono confuse e devono essere completate con quelle che si leggono nella sinodica dei vescovi riuniti a Cesarea, diretta agli imperatori Teodosio, Arcadio e Onorio: BROOKS E. W., *The sixth book of the letters of Severus patriarch of Antioch* (Oxford 1902) I, 1, pp. 250 s., testo; (Oxford 1903) II, 1, pp. 223 s., trad.

(10) Nestorio accuserà più tardi Teofilo di mancanza di tatto nel disimpegno del compito ricevuto (PL 48, 852 A).

AMBROGIO (*Ep.* 56, 2 [PL 16, 1170]) scrive: « Cui bonae pacis naufragio sancta synodus Capuensis tandem obtulerat portum tranquillitatis; ut omnibus per totum Orientem daretur communio catholicam confitentibus fidem, et duobus istis tuae sanctitatis examen impertiretur, fratribus et con-

Preferì invece recarsi personalmente da Teodosio, fece l'autodifesa, sconsigliò la sua andata in Egitto, ritornando col consenso dell'imperatore alla propria sede (11). Teofilo, turbato dalla condotta di Flaviano, pare abbia ideato e proposto la deposizione dei due contendenti (12). Il suo piano non si realizzò, perchè l'imperatore, in base alle decisioni del sinodo di Capua, convocò un concilio a Cesarea di Palestina (a. 393) con la partecipazione dei vescovi orientali. Il presidente avrebbe dovuto essere Teofilo, che non vi prese parte, allegando la necessità della sua presenza in Egitto per la tensione creatasi tra i cristiani e i pagani in seguito alla distruzione dei templi (13). Il concilio, presieduto probabilmente da Gelasio di Cesarea, riconobbe come legittimo vescovo di Antiochia Flaviano e ne diede notizia agli imperatori Teodosio, Arcadio e Onorio (14). La decisione del concilio di Cesarea non giunse inattesa a Roma e in Egitto. La sede romana, però, fedele alla precedente linea di azione, non si pronunciò per la legittimità di Flaviano prima del 398. Un po' diversamente sembra siano andate le cose per l'Egitto.

Tra le fonti, assai imprecise sia a riguardo delle persone che in relazione al tempo, alcune subordinano, altre anticipano il riconoscimento della sede alessandrina a quello di Roma. SOCRATE (15) afferma che Flaviano si rappacificò con Teofilo. Questi, eletto vescovo nel 385, inviò a Roma il presbitero Isidoro, che indusse il papa Damaso († 384) alla pacificazione. Gli anacronismi sono evidenti.

SOZOMENO (16) scrive che Giovanni, raggiunta la sede di Costantinopoli, si accordò con Teofilo per mandare una ambasciata a Roma. Acacio, vescovo di Berea, e Isidoro di Alessandria furono inviati al pontefice Anastasio (399-401). La legazione ottenne un buon risultato, perchè Acacio, di ritorno, portò a Flaviano « lettere pacifiche » dei vescovi occidentali ed egiziani.

PALLADIO accenna a due viaggi di Acacio a Roma: il primo per annunciare la consacrazione di Giovanni (17), probabilmente verso la fine del 397, e il secondo a favore di Flaviano (18), alla fine del 398. Egli parla ancora di una pace rotta da vent'anni per causa di Evagrio. Si tratta evidentemente

*sacerdotibus nostris Aegyptiis pariter considerantibus* ». L'arcivescovo di Milano sembra escludere la partecipazione dei vescovi orientali, mentre essa è affermata nella lettera sinodica del concilio di Cesarea: BROOKS, *o. c.* II, 1, pp. 223 s.

(11) AMBROGIO, *Ep.* 56, 6 (*PL* 16, 1171 s.); TEODORETO, *Storia eccl.* 5, 23 (*PG* 82, 1249 A) = *e. c.* 322.

(12) AMBROGIO, *Ep.* 56, 6 (*PL* 16, 1171 s.).

(13) Cfr. BROOKS, *o. c.* II, 1, p. 223.

(14) *Ibid.*, pp. 223 s.

(15) 5, 15 (*PG* 67, 604 AB).

(16) 8, 3 (*PG* 67, 1520 CD).

(17) *Dialogus* 4 (CN 27<sup>13-17</sup>).

(18) *Dialogus* 6 (CN 35<sup>10-14</sup>). Il CAVALIERA (*Le schisme d'Antioche*, Paris 1905, 287, nota 1) vede in Palladio, con l'identificazione dei due viaggi di Acacio a Roma, una sostanziale conferma di Sozomeno. Noi pensiamo che l'annuncio dell'ordinazione di Giovanni costituisca il primo viaggio di Acacio a Roma alla fine del 397, seguito circa un anno dopo dal secondo viaggio in compagnia di Isidoro per trattare della pacificazione con Antiochia. Sozomeno poi attribuisce il merito della pacificazione a Giovanni, mentre Palladio lo riserva a Flaviano.



di un numero approssimativo, impreciso, che partendo dal 381, protrarrebbe il dissenso fino al 401. La pacificazione, secondo PALLADIO, è stata raggiunta per iniziativa di Flaviano, che si sarebbe riconciliato anche con Teofilo (19).

TEODORETO (20) attribuisce l'accordo a Teodosio († 395), supponendo ancor vivo Evagrio; la contesa dopo il 381 sarebbe durata diciassette anni e la pacificazione si sarebbe conclusa sotto il pontificato di Innocenzo I, eletto il 22 dicembre del 401, dopo una previa legazione di Flaviano, diretta da Acacio di Berea. Gli egiziani, avuta notizia della pacificazione tra Roma ed Antiochia, si pronunciarono a favore di Flaviano. Anche qui abbondano gli anacronismi. Tuttavia i diciassette anni di cui parla TEODORETO meritano di essere presi in considerazione, in quanto portano al 398 e concordano come tempo con SOZOMENO. D'altra parte nel sinodo riunito a Costantinopoli il 29 settembre 394 per l'esame di un conflitto sorto tra due vescovi dell'Arabia, Flaviano siede accanto a Teofilo e a Nettario ed approva le proposizioni del santissimo vescovo Nettario e del santissimo e piissimo vescovo Teofilo (21). L'espressione non potrebbe essere più lusinghiera e se da un lato può far pensare ad un'astuzia di Flaviano per guadagnare la simpatia di Teofilo o ad un modo di dire puramente convenzionale, dall'altro non esclude un previo intendimento tra i due metropoliti.

Da un tentativo di combinazione delle fonti citate si potrebbe forse proporre questa soluzione delle relazioni tra Alessandria ed Antiochia: dopo le decisioni del concilio di Cesarea di Palestina (a. 393), Teofilo cominciò a riconoscere Flaviano come legittimo vescovo della metropoli d'Oriente, riconoscimento che divenne ufficiale dopo l'ambasciata di Isidoro ed Acacio a Roma, verso la fine del 398, organizzata per interessamento di Flaviano, previo intendimento con Teofilo (22). Del resto, alla morte di Evagrio († 393 c.), Flaviano era riuscito ad impedire l'elezione del successore, rimanendo così l'unico vescovo di Antiochia. Ora Teofilo non poteva se non ambirne l'amicizia per averne l'appoggio contro l'incalzante aumento di supremazia della sede costantinopolitana.

Raggiunta la pacificazione con il riconoscimento di Flaviano, restava ancora uno scottante problema da risolvere: la posizione giuridico-disciplinare del clero ordinato da Evagrio e dai predecessori. Soltanto un equo trattamento dei dissidenti avrebbe portato alla conciliazione definitiva.

(19) *Dialogus* 6 (CN 35).

(20) *Storia eccl.* 5, 23 (PG 82, 1249 BD) = ed. PARMENTIER-SCHIEDWEILER, 324.

(21) BALSAMONE, *In can.* 135 *conc. carth.* (PG 138, 452 D).

(22) SCHWARTZ E. (*Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, in *ZntW* 34 [1935] 212 s.) vorrebbe protrarre la pacificazione con Roma fino ai tempi di Innocenzo I, perchè Teofilo nella lettera indirizzata a Flaviano accenna alla comunione di papa

Anastasio coi dissidenti antiocheni, ma non con Flaviano. È vero che Teofilo afferma che il pontefice Anastasio è in comunione coi dissidenti, non aggiunge, però, che non lo sia con Flaviano. Questo non interessa all'Alessandrino. Egli vuole soltanto focalizzare le relazioni amichevoli del Pontefice coi dissidenti per indurre il vescovo di Antiochia ad indulgere verso di essi. Si veda anche BROOKS, *The sixth book* II, 2, p. 303.

Flaviano pare non sia stato del tutto remissivo verso di essi (23) ed abbia consultato al riguardo Teofilo, che gli scrisse una lettera in termini delicati e concilianti (24). In essa l'Alessandrino parla dei suoi cordiali rapporti col vescovo di Roma, Anastasio, il quale ammette nella sua comunione i dissidenti; insiste con Flaviano per una maggior larghezza e condiscendenza, da cui avrà tutto da guadagnare; accenna all'esempio di Ambrogio, che riceve i chierici ordinati dal vescovo ariano Ausenzio; di tale magnanimità, prosegue, si fa altresì uso in Palestina ed in Fenicia; lo stesso apostolo Paolo, in vista di un bene maggiore, aveva fatto circoncidere Timoteo.

Lo scritto è realmente un capolavoro di remissività verso gli erranti, non rispondente, come si vedrà, all'azione violenta da lui svolta contro chi discordava dal suo parere, proprio negli anni, in cui vergava quella lettera (a. 400-401).

### 3. - Conflitto per la sede di Bostra

Anche per la soluzione di un conflitto sorto a causa della sede metropolitana di Bostra, nell'Arabia, fu richiesto l'interessamento di Teofilo (25). Palladio e Cirillo di Gerusalemme († 386) avevano deposto il titolare della sede di Bostra, Bagadio, sostituendolo con Agapio. Bagadio, convinto della irregolarità della deposizione, intendeva riacquistare la propria sede; Agapio, forte dell'appoggio dei depositori, vi si opponeva. Il concilio del 381, udite le rimozioni di Bagadio, affidò a Gregorio di Nissa il compito di dirimere la questione. Egli, recatosi sul posto, non riuscì nella sua missione. La contesa si protrasse ancora a lungo e di essa non furono più incaricati né il vescovo di Antiochia né il concilio della diocesi d'Oriente, perché i due rivali si recarono a Roma ed appellarono al papa Siricio, che li inviò con lettera di accompagnamento a Teofilo di Alessandria, incaricandolo di esaminare e possibilmente risolvere il contrasto. Essi giunsero in Egitto, quando Teofilo era già stato invitato a partecipare alla solenne dedicazione della sontuosa chiesa degli Apostoli, fatta erigere dal prefetto del pretorio, Rufino, nei pressi di Calcedonia. Teofilo non poteva rifiutare l'invito di Rufino. Una personale conoscenza coll'illustre ministro gli avrebbe facilitato le relazioni con la corte ed il conseguimento di maggiori favori, visto che il *praefectus praetorii*, quale luogotenente dell'imperatore, esercitava un grande influsso sulle sue decisioni, quando addirittura non imponeva le proprie, come Rufino nel caso del diciottenne Arcadio, dopo la morte di Teodosio († 395), ed il successore Eutropio.

(23) Giovanni, quando era prete in Antiochia, aveva proclamato la nullità delle loro ordinazioni: CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, 285.

(24) BROOKS, *The sixth book* I, 2,

pp. 342-344; 347 s., testo; II, 2, pp. 303 s.; 307 s., trad.

(25) La storia delle origini e dello sviluppo del conflitto si trova in BATIFFOL P., *La siège apostolique* (359-451), Paris 1924, pp. 283-286.

I vescovi convocati per la dedizione della chiesa, dove Rufino per dar maggior lustro alle celebrazioni ricevette il Battesimo, d'accordo con le indicazioni del pontefice Siricio, consegnate a Teofilo, tennero un concilio a Costantinopoli il 29 settembre 394, in cui discussero le ragioni a favore e contro i due contendenti alla sede di Bostra. Erano presenti ventisette vescovi. Accanto al vescovo di Costantinopoli, Nettario, sedevano i vescovi delle diocesi d'Egitto, d'Oriente e del Ponto, vale a dire Teofilo d'Alessandria, Flaviano d'Antiochia ed Elladio di Cesarea di Cappadocia. Facevano corona a questi i metropolitani delle province ecclesiastiche di Palestina, di Pisidia, d'Europa, di Galazia, di Tracia, di Cilicia, della Frigia, diversi altri vescovi e il clero di Costantinopoli. Presiedeva il concilio Nettario, quale metropolita della città, in cui si teneva. Non conosciamo le decisioni prese a riguardo dei due contendenti. Sembra, però, che i sentimenti generali dell'assemblea fossero a favore di Bagadio (26).

A noi preme soprattutto sintetizzare qui le risposte di Teofilo a due questioni di diritto, le quali rivelano la sua prudenza e maturità di giudizio ed il ruolo di primo piano, da lui svolto nel concilio.

Le questioni si possono così formulare: se sia lecito la condanna di un defunto; se due soli vescovi possano procedere alla deposizione di un terzo (27). Alla prima questione Teofilo risponde esplicitamente che i defunti non si devono giudicare, perchè nell'impossibilità di difendersi. Del loro operato hanno già reso conto a Dio (28). Alla domanda del vescovo d'Ancira, Arabiano, se sia lecito e la sottigliezza dei canoni permetta che un vescovo sia deposto da soli altri due, Teofilo, rifacendosi alla domanda, conferma innanzi tutto la risposta data al primo quesito, affermando non esservi alcun canone, che permetta l'istituzione di un processo, dopo morte, per coloro che non furono giudicati, quando erano in vita (29); esimendosi poi dal voler giudicare il caso concreto proposto, risponde al quesito, sostenendo che in futuro la deposizione di un vescovo non deve essere fatta da soli tre altri, ma se possibile, alla presenza del reo con il consenso di tutti i vescovi comprovinciali, affinché dal giudizio di molti risulti più si-

(26) Ai due raccoglitori degli atti del concilio, Balsamone e Pelagio, non interessava la soluzione del conflitto della sede di Bostra, ma solo le decisioni circa il processo ai defunti.

(27) Le risposte di Teofilo furono edite da DUCHESNE L., *Le Pape Sirice et la siège de Bostra. Un appel au Pape au IV<sup>e</sup> siècle*, in « Les Annales de philosophie chrétienne » 111 (1885) 280-284, e da DEVRESSE R., *Pelagii diaconi eccl. romanae in defensione trium capitulorum*, in « Studi e Testi » 57 (Città del Vaticano 1932) pp. 9 s. Si veda anche HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des con-*

*ciles* II, 1, p. 97, nota 7.

Nel nostro lavoro usufruiremo dell'edizione del DEVRESSE.

(28) « *Si post mortem depositus est, non iudicatus, Palladius, nulla iusta defuncto facta uidetur iniuria; siue enim bene uixit, siue non, presens debuit respondere; sed, quia iam translatio eius ad illud seculum facta est et humanum reddidit debitum, de eo, qui obiit, nullus sermo est; dabit enim rationem Deo de his quae hic gessit* »: DEVRESSE, o. c. 9 s.

(29) DEVRESSE, o. c. 10<sup>4-10</sup>.

cura la condanna (30). La risposta dell'Alessandrino piace all'assemblea, che l'approva per la viva voce di Nettario e di Flaviano (31).

Il conflitto della sede di Bostra venne risolto con l'applicazione del canone 5° del concilio di Sardica, relativo all'appello al papa in caso di deposizione di un vescovo (32), e pone ancora una volta in luce la sede alessandrina come intermediaria e moderatrice tra l'Occidente e l'Oriente, nonostante la posizione politico-religiosa di Costantinopoli dopo la promulgazione del primato d'onore. Siricio, come già per lo scisma antiocheno, così in occasione della lotta per la sede di Bostra, comunica cogli orientali attraverso l'arcivescovo di Alessandria, considerato in Occidente anche dopo il 381, primo vescovo dopo il pontefice di Roma.

La risposta di Teofilo circa la deposizione di un vescovo, accettata all'unanimità dall'assemblea del 394, ci offre l'occasione di accennare ad altre sue quattordici decisioni, la maggior parte in forma di risposte, che passarono a far parte delle collezioni canoniche bizantine (33).

Il 1° canone riproduce un editto di Teofilo sulla sospensione del digiuno alla vigilia dell'Epifania, quando questa cadesse in giorno di domenica. Il motivo è quello di poter celebrare la liturgia serotina. In esso si insiste sulla necessità di santificare la domenica, perchè ricorda la Risurrezione del Signore. La domenica è detta nella Scrittura primo giorno, come quello che è in noi il principio della vita, ed ottavo giorno, perchè ha sostituito il sabato giudaico. L'interpretazione di domenica, primo giorno, come principio di vita, è originale ed è logica conseguenza di quanto Teofilo aveva affermato prima: la domenica è il giorno della Risurrezione di Cristo, il quale è appunto il principio della vita soprannaturale. Originale è pure l'interpretazione di domenica, ottavo giorno, come sostituzione del sabato giudaico. Infatti prima di Teofilo ed anche immediatamente dopo, la domenica come ottavo giorno era intesa nel senso di periodicità, quale simbolo dello stato definitivo e ultimo della creazione, del giudizio universale, della beatitudine (34).

Il canone 2° stabilisce il comportamento da tenersi verso coloro che hanno avuto relazioni con gli ariani, riecheggiando le prescrizioni del concilio alessandrino del 362, vale a dire la riaccettazione nel clero per coloro che aderirono all'eresia per costrizione, la riduzione allo stato laicale per gli altri, che abbracciarono volontariamente l'eresia ed in essa persistono (35).

(30) *Ibid.* 10<sup>29-33</sup>: « Si autem de futuro tractet aliquis, qui debeant deponere uideatur mihi non solum tres presentes esse oportere, sed si possibile est, omnes prouinciales, ut ex multorum sententia suptilior condemnatio eius, qui deponi dignus est, demonstraretur, presente etiam eo qui iudicatur ».

(31) BALSAMONE, *In can. 135 conc. carth.* (PG 138, 452 D - 453).

(32) HEFELE-LECLERCQ, *o. c.* I, 2, p. 769.

(33) PITRA J. B., *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* (Romae 1864) I, 646-649.

(34) DUMAINE H., *Dimanche*, in « Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie » (Paris 1916) IV, 1, coll. 858 s.; 879-883.

(35) HEFELE-LECLERCQ, *o. c.* I, 2, p. 964.

Il canone 12° si rifà, a proposito dei catari e dei novaziani, al canone 8° del concilio di Nicea, il quale prescrive la riordinazione (36).

I canoni 4°, 5°, 6°, 9° e 13° definiscono come si debba agire coi membri del clero, che si fossero macchiati di delitti turpi oppure convivessero con altra donna, che non fosse la propria moglie. A un chierico deposto si concede la possibilità di difendersi davanti ad un sinodo.

Per i candidati al sacerdozio si esige (canone 7°): l'unanime elezione del clero, un previo esame da sostenersi davanti ad un vescovo e l'ordinazione fatta col consenso del clero e alla presenza del popolo in qualità di testimone (37).

Il canone 8° parla dell'equa distribuzione delle offerte per il sacrificio (pane e vino) tra il clero ed i fedeli.

Il canone 10° stabilisce che l'amministrazione dei beni della Chiesa sia affidata ad un economo. Il canone 11° prescrive il trattamento per le vedove, per i poveri ed i pellegrini e ordina che il clero si astenga dall'avarizia.

Nel canone 14° Teofilo stabilisce quali sono le modalità di riaccettazione nella comunità cristiana di una certa Ciradia, la quale vi era stata esclusa per aver recato danno agli abitanti di Gemino: risarcimento del danno, penitenza per il male commesso, richiesta a Dio del perdono dei peccati.

In queste decisioni Teofilo riproduce generalmente la prassi comune vigente in Egitto ed in Oriente. Una difficoltà è offerta dal canone 3°. Ivi si legge che il presbitero Pisto, avendo commesso un adulterio, deve essere deposto e, come laico, separato dalla comunità dei fedeli (38). Balsamone, commentando il fatto, fa giustamente osservare che la decisione non corrisponde al 25° canone apostolico (39), nè al 3° e al 32° canone di S. Basilio (40) e neppure alle prescrizioni del 22° sinodo di Cartagine, che ordinano la deposizione del clero, che si è macchiato di impurità, ma non la separazione dalla comunità cristiana. L'Alessandrino nella stessa decisione fa appello al canone 9° del concilio di Nicea. Ora in questo canone non si parla della separazione dalla comunità dei fedeli, ma soltanto d'invalidità di ordinazione nel caso che non si sia fatta la dovuta inchiesta prima di essa sulle qualità dell'ordinando oppure, nonostante la confessione dei rei, si siano imposte loro le mani (41). Alle medesime conclusioni si giunge, esaminando il canone 2° dello stesso concilio (42). Pare quindi che Teofilo abbia interpretato a suo modo il canone 9° del concilio di Nicea, apportando un inasprimento di pena a sfavore dei colpevoli di immoralità, indotto forse dalla necessità di reprimere tali abusi nel suo clero.

(36) *Ibid.* I, 1, p. 576.

(37) BALSAMONE (*PG* 65, 40 C) spiega in questo modo il nuovo consenso: tra l'elezione del clero e l'ordinazione poteva trascorrere un periodo di tempo più o meno lungo, donde la necessità del nuovo consenso.

(38) PITRA, *o. c.* I, 647.

(39) *Ibid.* 18.

(40) *Ibid.* 579, 591.

(41) HEFELE-LECLERCQ, *o. c.* I, 1, pagine 584-588.

(42) *Ibid.* 532-536.



#### 4. - L'elezione e la consacrazione di Giovanni a vescovo di Costantinopoli

Il 27 settembre del 397 moriva Nettario, undicesimo vescovo di Costantinopoli (43), dopo sedici anni di governo pacifico e condiscendente. La sua scomparsa riaccese in molti la speranza di raggiungere l'ambita sede della Capitale. E a ragione. Il vescovo della « Nuova Roma », infatti, specie se uomo accorto e diplomatico, poteva esercitare un influsso considerevole sulla corte e su tutto l'episcopato orientale, disposto ad inchinarsi davanti alla maestà imperiale, incline a vedere nel vescovo di Costantinopoli l'unico intermediario presso l'imperatore, capace di presentarne le suppliche e di ottenerne i favori. Questo legame o, il più delle volte, questa dipendenza ossequiosa del vescovo dalla corte spiega come alla sede della Capitale non si susseguissero familiari ed intimi del predecessore, come ad Alessandria, perchè ivi l'imperatore o, allorchè questi era debole, il primo ministro pensava a far eleggere persone gradite e possibilmente ossequenti ai suoi mandati. A Costantinopoli era l'imperatore o chi per esso, che aveva in mano il potere civile e si intrometteva nelle questioni puramente ecclesiastiche; ad Alessandria l'unico signore nel campo ecclesiastico era l'arcivescovo, che si ingeriva non di rado anche nello sviluppo degli avvenimenti politici, quindi gli era facile prepararsi un candidato e garantirne la successione.

Essendo a tutti noto che a Costantinopoli l'appoggio della corte avrebbe avuto un'importanza decisiva nella scelta del successore di Nettario, molti ecclesiastici, sacerdoti di nome, ma non di fatto, ricorsero ai più riprovevoli stratagemmi: alcuni si misero a contatto coi cortigiani più influenti, altri inviarono ai medesimi suppliche, accompagnate da buone mance e doni, altri ancora, non riuscendo a farsi strada presso la corte, ricorsero alla piazza, cercando di guadagnare le simpatie del popolo (44).

Tra i pretendenti non poteva mancare quello di Alessandria, la cui candidatura poteva essere una risposta all'insuccesso del 380, quando Pietro II aveva tentato di far giungere alla sede di Costantinopoli Massimo il Cinico, ma rispondeva soprattutto ad una impellente necessità. Soltanto se a Costantinopoli vi fosse una creatura di Teofilo, Alessandria potrebbe forse riacquistare per un po' di tempo ancora quel primato su tutto l'Oriente, che aveva goduto inconcusso durante la controversia ariana e che aveva ricevuto la sua conferma nell'editto dell'8 febbraio del 380 (45). La persona presentata da Teofilo era l'ottantenne presbitero Isidoro, l'Ospitaliere della chiesa alessandrina (46). La scelta era stata intelligente. Il venerando vegliardo avrebbe potuto attirare gli sguardi sia per la sua virtù, che per la sua canizie; d'altra parte, creatura docile e deferente, si sarebbe rassegnato ad eseguire gli ordini di Teofilo senza discuterli, per questo egli ne aveva lanciato la candidatura e ne cercava, per mezzo dei suoi rappresentanti nella Capitale, i sostenitori.

(43) SOCRATE 6, 2 (PG 67, 661 A).

(44) PALLADIO, *Dialogus* 5 (CN 29<sup>18-22</sup>).

(45) *Codice teod.* XVI, 1, 2.

(46) SOCRATE 6, 2 (PG 67, 664 A); SO-

ZOMENO 8, 2 (PG 67, 1517 C); PALLADIO, *Dialogus* 6 (CN 35).

Se il colpo riuscisse, l'arcivescovo d'Alessandria governerebbe giuridicamente l'Egitto, la Libia e la Pentapoli e, di fatto, anche Costantinopoli; ciò significherebbe riportare la sede alessandrina al suo pristino posto d'onore di prima metropoli d'Oriente e di seconda, dopo Roma, nella gerarchia universale. Mentre si svolgeva incerta la lotta tra i diversi candidati, non mancò chi richiese ad Arcadio un suo intervento per l'elezione di una persona degna.

Eutropio, fin dal 395 *praepositus sacri cubiculi*, prese la palla al balzo, presentando il proprio candidato nella persona di Giovanni, che egli aveva conosciuto in un suo viaggio attraverso l'Oriente (47). Era questi un prete della chiesa antiochena, ordinato da Flaviano (a. 386), apostolo della predicazione, capace di suscitare il più ardente ed appassionato consenso delle folle. Eutropio da esperto uomo politico capì le subdole intenzioni di Teofilo nel proporre un proprio candidato e non le condivise. Per impedire appunto una ripresa dell'influsso alessandrino a Costantinopoli, preferì la scelta di un antiocheno, maturando forse con questo un maggior avvicinamento di Antiochia alla « Nuova Roma » ed il conseguente isolamento di Alessandria.

Da più di due mesi erano stati diramati per ordine dell'imperatore inviti, che richiamavano vescovi e personalità del mondo politico e culturale alla consacrazione e all'insediamento del successore di Nettario. Anche Teofilo era giunto dall'Egitto con il suo candidato. La campagna si faceva sempre più vivace e l'attesa sempre più ansiosa, quando improvvisamente fu annunciato che la scelta era caduta sul prete antiocheno Giovanni (48). La notizia dispiacque a Teofilo, che non poté fare a meno di manifestare il suo disappunto fino a decidere di non partecipare alla consacrazione dell'eletto, la quale, di diritto, dopo il 381, era riservata all'arcivescovo di Alessandria, come al più prossimo in dignità (49). Non è improbabile che lo sgomento per l'insuccesso del proprio candidato sia stato acuito dalla circostanza che il neoeletto proveniva da Antiochia ed era il più illustre rappresentante di quella scuola, che da circa un decennio andava oscurando la rivale alessandrina (50). Si potrebbe aggiungere un altro motivo. La partecipazione di

(47) PALLADIO, *Dialogus* 5 (CN 29 s.); SOCRATE 6, 2 (PG 67, 664 B); SOZOMENO 8, 2 (PG 67, 1517 AB).

TEODORETO (*Storia eccl.* 5, 27 [PG 82, 1256 C] = ed. PARMENTIER-SCHWEIDWEILER, 328) attribuisce la nomina di Giovanni ad Arcadio e vede in questo atto un segno del suo zelo per la causa di Dio. La nomina venne sancita dall'imperatore, ma, come fa giustamente osservare Palladio, per diretto interessamento di Eutropio, il quale dominava completamente la corte.

(48) SOZOMENO (8, 2 [PG 67, 1517 BC]) parla di una elezione unanime di Giovanni, fatta dal popolo e dal clero e confermata dall'imperatore, prima dell'invio dei legati al prete antiocheno. Di Teofilo dice che,

giunto a Costantinopoli, si oppose alla di lui consacrazione, optando per Isidoro. La notizia non pare attendibile. Se a Teofilo fosse pervenuta la notizia della scelta di Giovanni prima del suo arrivo a Costantinopoli, avrebbe cercato di distogliere l'attenzione dalla sua persona e da quella del suo candidato.

Meglio informati sulla successione dei fatti sono PALLADIO, *Dialogus* 5 (CN 30 s.) e SOCRATE 6, 2 (PG 67, 664 BC).

(49) PALLADIO, *Dialogus* 5 (CN 30<sup>9-11</sup>), BAUR CH., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* (München 1930) II, 19.

(50) JUCIE M., *Antiochia di Siria. V. La scuola d'Antiochia*, in « Enciclopedia Catt. » (Città del Vat. 1949) I, 1468-1471.

Teofilo alla consacrazione poteva significare approvazione dell'elezione di Giovanni e riconoscimento del primato di Costantinopoli su quello di Alessandria, cosa inconcepibile per il metropolita egiziano.

PALLADIO (51) con un linguaggio ostentatamente esagerato e polemico dà come motivo dell'opposizione di Teofilo a Giovanni la sua insaziabile sete di dominio e cerca di provarla, affermando che egli non elevava alla dignità episcopale personalità eminenti, se non per sbaglio, ma piuttosto mezze figure sempre pronte ad eseguire la volontà del dominatore. È difficile, se non impossibile, poter controllare la veridicità della prova allegata da PALLADIO, poichè dei vescovi creati da Teofilo conosciamo soltanto nomi (52), se si eccettuano Dioscoro, uno dei quattro Fratelli Lunghi, e Sinesio, i quali, come vedremo, non possono far parte di questa classifica. Tuttavia il giudizio formulato dall'apologista di Giovanni caratterizza bene la forte ed autoritaria personalità di Teofilo.

Dal primo contatto avuto con Giovanni a Costantinopoli e dalla conoscenza, che gli era già pervenuta, della sua attività apostolica ed arte oratoria, l'Alessandrino s'accorse che in lui non avrebbe trovato un aiuto per la realizzazione dei suoi piani di dominio, ma un oppositore, perciò non disdegnò di ricorrere alla diffamazione, pur di impedirne l'ascesa (53). Eutropio non si scompose, ma cercò i mezzi per indurre Teofilo a rivedere la sua posizione di irrigidimento. Il numero dei vescovi presenti a Costantinopoli per quella fausta e solenne circostanza era considerevole. Alcuni di essi, probabilmente egiziani, facilitarono il compito ad Eutropio, presentando libelli d'accusa contro la prepotenza di Teofilo. Il ministro raccolse con soddisfazione le accuse, le presentò all'Egiziano e lo pose di fronte all'imbarazzante dilemma: o partecipare alla consacrazione di Giovanni, oppure difendersi dinanzi ad un sinodo delle accuse imputategli. Teofilo scelse il minor male, consacrando l'eletto (54). La cerimonia della consacrazione si svolse imponente il 15 dicembre del 397 (55) e l'intronizzazione il 2 febbraio del 398 (56).

L'ascesa di Giovanni alla sede di Costantinopoli, come nel 380 quella di Gregorio Nazianzeno, aveva segnato una sconfitta per l'arcivescovo alessandrino ed una umiliazione. Teofilo si piegò, perchè costretto dalle infauste circostanze. Tacque, ma non si diede per vinto ed aspettò impaziente l'ora della riscossa.

(51) *Dialogus* 5 (CN 31).

(52) Si consultino al riguardo le lettere pasquali di Teofilo, in GIROLAMO, *Ep.* 98, 26 (HILBERG II, 210 s.); *Ep.* 100, 18 (*Ibid.* 232).

(53) SOCRATE 6, 2 (PG 67, 664 A).

(54) SOCRATE (6 2 [PG 67, 664 B]) dice espressamente che Giovanni fu consacrato da Teofilo: « Ταῦτα φοβηθεὶς ὁ Θεόφιλος τὸν Ἰωάννην ἐχειροτόνησε ».

PALLADIO (*Dialogus* 5 [CN 31<sup>4</sup>]) lo lascia intravedere: « Πλὴν ὁμῶς νικᾶται ὑπὸ τῆς σωτηρίου Προνοίας καὶ ἐκὼν καὶ ἄκων. Οὕτως χειροτονηθεὶς ὁ Ἰωάννης, ἄρχεται τῆς τῶν πραγμάτων ἐπιμελείας ».

(55) Cfr. *Synaxarium eccl. constantinopolitanae*, ed. DELEHAYE H., *Propylaeum ad acta SS. novembris* (Bruxellis 1902) 312 s.

(56) SOCRATE 6, 2 (PG 67, 664 B).

PRIMA FASE DELLA CONTROVERSIA ORIGENIANA  
TEOFILO ORIGENISTA

1. - Origene e l'origenismo

Uno dei più grandi maestri e teologi della chiesa greca fu Origene. Nato in Egitto, probabilmente ad Alessandria verso il 185, per circa trent'anni diresse le sorti della scuola catechetica di quella città, elevandola a grande splendore per numero di allievi e profondità di insegnamento. Al sapere aggiunse anche l'aureola di confessore della fede, perchè durante la persecuzione di Decio fu barbaramente torturato ed in seguito a quel maltrattamento cessò di vivere nel 253-254 a Tiro.

Per avere una vaga idea della sua incommensurabile operosità ed inconfondibile erudizione, è sufficiente ricordare l'*Esapla*, immensa opera di critica testuale, intesa a stabilire il testo dei Settanta, i diversi lavori di esegesi sotto forma di *omelie*, *scolii* e *commentari*, il *Perì-Archón*, primo grande saggio di sintesi teologica generale, il *Contra Celsum*, la più esauriente apologia prenicena (1).

L'originalità del Maestro alessandrino è consistita principalmente nello sforzo di penetrare più intimamente le verità rivelate e di coordinarle in un sistema dottrinale, servendosi dell'antecedente apporto della speculazione ellenica. Le idee filosofiche di tendenza pitagorico-platonica apprese dagli scritti di Platone, Longino, Numerio, Cronio, Moderato ed altri (2) esercitarono un influsso notevole nelle sue ricerche sulla Trinità, sui rapporti del Verbo con Dio, sul peccato originale, sull'Incarnazione, sulla Redenzione, sulla Risurrezione e sui Novissimi, nonostante la fondamentale distinzione di Origene tra fede ed ulteriori ricerche sulla fede. Il tentativo audace, iniziato antecedentemente da correnti eterodosse, di voler armonizzare la saggezza antica con la dottrina evangelica e proseguito con arditezza ed equilibrio da Panteno e da Clemente alessandrino, trovò il suo massimo realizzatore nella sfera del possibile in Origene, la cui sbalorditiva opera letteraria, sotto il duplice aspetto di erudizione e speculazione teologica, rappresenta un prodigioso saggio di sintesi tra la fede e la ragione: l'*Esapla* ed i *commentari* alla sacra Scrittura sono il fondamento del *Perì-Archón* o *De Principiis*.

Disgraziatamente la meravigliosa produttività di Origene portava in se stessa due germi di caducità: mancanza di solidità — egli fu in molte que-

(1) Eusebio, al dir di Girolamo, contò più di mille scritti di Origene: *Apologia adversus libros Rufini* 2, 22 (PL 23, 446 AB).

Il Dalmata ne enumera più di ottocento:

*Ep.* 33, 4 (HILBERG I, 255-259).

(2) EUSEBIO, *Storia eccl.* 6, 19, ed. SCHWARTZ E. (Leipzig 1932) 239.

stioni un genio più intuitivo che profondo — e tempestiva audacia nella soluzione di certi problemi non ancora ben definiti nella prima metà del III secolo. Non v'è dubbio che egli più d'ogni altro contribuì alla formulazione del dogma, specie trinitario, avvenuta nel IV secolo coi concili di Nicea (a. 325) e di Costantinopoli (a. 381), d'altra parte questa stessa precisa formulazione della dottrina cattolica servì a manifestare alcune incertezze ed errori nelle sue audaci conclusioni (3), perciò il suo nome divenne nell'antichità cristiana segno di contraddizione. Alla sua sequela si posero uomini reputati e dotti, mentre molte eresie non disdegnarono di richiamarsi alla sua autorità.

Di Origene furono ammiratori, pur riconoscendone in alcuni punti di dottrina le inesattezze e con importanti riserve a proposito delle sue idee trinitarie, nomi illustri, come Alessandro di Gerusalemme († 250), Dionigi d'Alessandria († 264-265), Firmiliano di Cappadocia († 268 c.), Gregorio il Taumaturgo († 270 c.), Teognosto († 280), Pierio († dopo il 290), il martire Panfilo († 309 c.), Eusebio di Cesarea († 339), Basilio († 379), Gregorio Nazianzeno († 390 c.), Gregorio Nisseno († 394), Didimo il Cieco († 398 c.) e Giovanni Crisostomo († 407), per l'Oriente; Ilario di Poitiers († 367), Ambrogio († 397) e Rufino († 410), per l'Occidente.

Nomi non meno celebri lo contraddissero, rimproverandogli errori in materia trinitaria e cristologica, ma soprattutto la dottrina dell'eternità della creazione, della preesistenza delle anime, dell'apocatastasi e il suo modo di spiegare la risurrezione dei corpi, i mille anni dell'*Apocalisse* e la storia della pitonessa di Endor. Tra gli avversari più accaniti si sogliono enumerare Demetrio d'Alessandria († 230-232), Metodio d'Olimpo († 311), Pietro d'Alessandria († 312), Eustazio di Antiochia († 337) e specialmente Epifanio, prima monaco a Besanduc presso Eleuteropoli, poi vescovo di Costanza in Cipro, uomo di spiccata santità e indiscutibile ortodossia, ma accanito persecutore dell'origenismo, che classificava come la più pericolosa delle eresie. Fra il 375-377 Epifanio scrisse il *Panárion*, citato di solito col titolo di *Adversus Haereses*. L'autore si propone di sanare con adatto contravveleno coloro che sono stati incautamente morsi da serpenti velenosi, cioè dagli eretici. Origene viene accusato di allegorismo in esegesi, di errori trinitari, cristologici ed escatologici (4). Il vescovo di Cipro si scaglia con veemenza degna di miglior causa contro il Maestro alessandrino. È vero che le idee filosofiche avevano contaminato alcune conclusioni teologiche, ciò nonostante era tale l'opera letteraria di Origene e tante le sue asserzioni ortodosse da meritare un giudizio più oggettivo e meno passionale. Purtroppo Epifanio trovò in questa lotta antiorigeniana un potente, nonchè imprevedibile alleato in Girolamo, il quale si era già rivelato un entusiasta ammiratore e difensore di Origene,

(3) BROCHET J., *S. Jérôme et ses ennemis* (Paris 1906) 103-106.

(4) *Adversus haereses* 2, 64 (PG 41, 1068-

1200). Già nell'*Ancoratus*, opera composta nel 374, enumerava gli origenisti fra gli eretici: PG 43, 40 D.



benchè non ne avesse approvate tutte le deduzioni. Basti una sola testimonianza. Nel 385 in una lettera scritta a Paola, dopo aver enumerato le opere di Origene, conchiude: « E non vedete come dal lavoro di quest'uomo solo ne siano rimasti superati i Greci insieme coi Latini? Chi mai infatti è riuscito a leggere tanto, quanto egli è stato capace di scrivere? E quale fu la ricompensa di tanta fatica? La condanna da parte del vescovo Demetrio, per quanto essa non sia stata approvata dai sacerdoti della Palestina, dell'Arabia, della Fenicia e dell'Acaia. A condannarlo consentì pure la città di Roma, giunta a convocare un sinodo contro di lui, e non già per le novità delle dottrine nè per errori ereticali, come vanno ora blaterando cani rabbiosi, ma per invidia della sua eloquenza e del suo sapere, che tutti riduceva al silenzio » (5).

Qualche anno dopo Girolamo divenne per Origene uno di quei *rabidi canes*, che in precedenza aveva stigmatizzato. Il cambiamento è legato ad un oscuro episodio.

## 2. - La controversia origeniana in Palestina

Verso il 393 un certo Atarbio si recò ai due monasteri di Betlemme e di Gerusalemme, governati rispettivamente da Girolamo e da Rufino, per ottenere da essi la sottoscrizione di una formula antiorigeniana. Il Dalmata sottoscrisse per amore all'ortodossia, mentre l'Aquileiese si diede per assente e, alle prolungate insistenze dell'incauto antiorigenista, minacciò di bastonarlo, se persistesse nel suo intento (6). Questa differenza d'atteggiamento creò un certo malumore tra lui e Girolamo. L'intervento di Atarbio non avrebbe avuto conseguenze, se in occasione della Pasqua del 17 aprile 393, Epifanio non avesse iniziato in grande stile la campagna antiorigeniana in tutta la Palestina, chiedendo in un sermone, tenuto nella chiesa del Santo Sepolcro, a Giovanni vescovo di Gerusalemme una formale condanna dell'origenismo (7). Questi, rispondendo al discorso di Epifanio, si limitò nella chiesa di Santa Croce a predicare contro gli antropomorfiti e a sintetizzare le principali verità della fede. Il vescovo cipriota si pronunciò a favore della condanna dell'antropomorfismo, a patto che con esso venissero contemporaneamente ripudiati gli errori perversi di Origene (8). Vedendo, però, l'inutilità delle sue insistenze presso il vescovo di Gerusalemme, indispettito, rinunciò all'ospitalità e si ritirò nel monastero di Betlemme. Consigliato dai monaci, ritornò da Giovanni, ripartendo la stessa notte per il monastero di Besanduc (9). Così il contrasto si accentuava e lo schieramento si andava

(5) GIROLAMO, *Ep.* 33, 5 (HILBERG I, 259).

(6) GIROLAMO, *Apologia adv. libros Ruf.* 3, 33 (PL 23, 481 CD).

(7) Per la cronologia ci atteniamo allo studio del CAVALLERA, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre* (Louvain-Paris 1922) II, 31-36.

(8) GIROLAMO, *Contra Joannem hier.* 11, 13 (PL 23, 363-366 A). Nella descrizione dello Stridonense si nota un larvato sarcasmo contro Giovanni.

(9) *Ibid.* 14 (PL 23, 366 C - 367 A).

delineando: da una parte il vescovo Giovanni di Gerusalemme e Rufino con il loro seguito, dall'altra Epifanio e Girolamo con i monaci di Betlemme e di Besanduc. Un lieve incidente sarebbe bastato per far scoppiare l'incendio e questo, come suole capitare in casi simili, non si fece attendere.

Sul principio del 394 alcuni monaci guidati da Paoliniano, fratello di Girolamo, si recarono da Epifanio per rendergli soddisfazione non si sa di quale dissenso (10). Il Cipriota, ricordando che i monaci del monastero di Betlemme non avevano tra loro un sacerdote, che volesse celebrare il santo Sacrificio, poichè Girolamo e Vincenzo si sottraevano a qualsiasi funzione liturgica per rispetto ed umiltà, colse l'occasione della presenza di Paoliniano per ordinarlo sacerdote quasi a forza con una formale lesione delle prerogative di Giovanni di Gerusalemme, il quale se ne lagnò altamente. Per giustificare il suo atto, Epifanio gli scrisse una lettera, in cui, sintetizzando gli errori di Origene già enumerati nel *Panárion* con l'aggiunta di uno nuovo sulla salvezza finale dei demoni, finiva per ingiungergli di procedere ad una esplicita condanna del Maestro alessandrino (12). Il silenzio di Giovanni a questo scritto dispiacque al metropolita di Cipro, che invitò i monaci palestinesi a romperla con lui (13). Il vescovo di Gerusalemme ribattè, vietando l'ingresso nella chiesa della Natività a chiunque riconoscesse per valida l'ordinazione di Paoliniano (14). Cominciò allora una schermaglia di manovre occulte, di tranelli e di intrighi, interrotta da momentanee riconciliazioni verbali, ma tosto ripresa con maggior accanimento e con subdole frodi. Giovanni, irritato dall'ambiguo comportamento di Girolamo, ottenne dalla corte un ordine di esilio per lui ed i suoi seguaci (15). L'invasione degli Unni (16) e l'uccisione del ministro Rufino, il 27 novembre 395, impedirono l'esecuzione del decreto (17).

Nel frattempo i monaci, sobillati da Girolamo, in risposta al tentativo fatto da Giovanni presso la corte e approfittando della intricata situazione politica, si rimisero ad una mediazione di Archelao, governatore della Palestina, nei giorni di Pasqua del 396, caduta in quel anno il 13 aprile. Girolamo è il solo che ci parli di questa mediazione e ne attribuisce l'insuccesso all'intransigenza di Giovanni e ad altri futili motivi (18). La testimonianza del Dalmata è unilaterale. Archelao poteva sembrare agli occhi del vescovo di Gerusalemme una persona incompetente a risolvere la questione e il fondato timore che Girolamo ne avesse provocato l'interessato arbitraggio lo indusse a preferire alla mediazione civile quella ecclesiastica. D'altronde la

(10) Lettera di Epifanio a Giovanni di Gerusalemme, in GIROLAMO, *Ep.* 51, 1 (HILBERG I, 397).

(11) *Ibid.* 396.

(12) *Ibid.* 395-412.

(13) GIROLAMO, *Contra Jo. hier.* 39 (PL 23, 392 B).

(14) *Ibid.* 42 (PL 23, 394 A).

(15) *Ibid.* 43 (PL 23, 394 B); *Ep.* 82, 10 (HILBERG II, 116).

(16) GIROLAMO, *Ep.* 77, 8 (HILBERG II, 45).

(17) GIROLAMO, *Contra Jo. hier.*, Vallarsi annot. (PL 23, 393, nota c).

(18) *Ibid.* 39 (PL 23, 391 s.).

tracotanza dei monaci aveva ormai superato ogni limite di urbanità ed era doveroso reagire con decisione e senza ulteriore dilazione di tempo, altrimenti la sua autorità di vescovo ne avrebbe sofferto. Per ovviare a questi gravi inconvenienti e ricondurre i monaci all'ubbidienza pensò che l'arcivescovo di Alessandria era la persona indicata a dirimere la lite, sia per la conoscenza che aveva del pensiero origeniano e dei canoni disciplinari sia per la stima e l'ascendente, che godeva tra il ceto monastico, perciò lo invitò ad intervenire nel conflitto.

### 3. - La mediazione di Teofilo

L'Alessandrino accettò volentieri l'ufficio di mediatore e di paciere, perchè tale intervento, indipendentemente dal risultato, significava per se stesso un'affermazione della sede di S. Marco. Del resto Teofilo, nonostante le gravi preoccupazioni della lotta antipagana, non si era disinteressato della controversia sorta in Palestina. Rufino lo informava sullo sviluppo del contrasto (19) ed egli fin dal marzo del 396 aveva fatto pervenire al prete d'Aquileia, per mezzo del suo fedele Isidoro, una lettera in cui lo incoraggiava a persistere nelle proprie idee, profetizzando la sconfitta degli avversari (20). È chiaro che Teofilo in questo periodo di tempo continuava ad essere ardente origenista. Lo si deduce sia dalla scelta di Isidoro quale suo personale inviato in Palestina per la pacificazione, conosciuto come zelante difensore di Origene, per il quale soffrirà l'esilio, sia dalla denuncia fatta a papa Siricio contro Epifanio, nella quale lo accusa di eresia e di antropomorfismo (21), sia dalle amichevoli relazioni con Rufino che, secondo la testimonianza di Girolamo (22), scriveva lettere piene di menzogne a Teofilo per metterlo in cattiva luce, dicendo pure che egli era amico ed intimo di Epifanio, suo avversario. Una seconda ragione impediva che le relazioni tra Teofilo e Girolamo fossero spedite e cordiali. Un certo Paolo, vescovo di una città egiziana, confessore della fede per essere stato condannato all'esilio, al carcere e ai lavori forzati, era stato deposto in un sinodo da

(19) GIROLAMO, *Adversus libros Ruf.* 3, 18 (PL 23, 470 B).

(20) GIROLAMO, *Contra Jo. hier.* 37 (PL 23, 390 AB): « Alioquin et litterae manu eius (Isidori) scriptae... quibus cohortatur duces exercitus sui, ut super petram fidei, stabili persistat gradu, nec nostris naeniis terreatur. Pollicetur se antequam legationis esset ulla suspicio, venturum Ierosolymam, et ad adventum suum illico adversariorum cuneos proterendos. Et inter caetera his etiam verbis utitur: "Quomodo fumus in aere dissolvitur, et cera ad viciniam ignis liquescit: ita dissipabuntur qui semper ecclesiasticae fidei resistentes, nunc per ho-

mines simplices eandem fidem inquietare conantur" ».

Isidoro promette di andare a Gerusalemme e di indurre gli avversari alla pace. Questa promessa dell'Elemosiniere è incomprendibile, se non si suppone un previo consenso di Teofilo.

Si veda anche *Apologia adv. libros Ruf.* 3, 16 (PL 23, 468 D - 469 A).

(21) PALLADIO, *Dialogus* 16 (CN 99); SOCRATE 6, 10 (PG 67, 693 C); SOZOMENO 8, 14 (PG 67, 1552 A): gli ultimi due storici affermano che Epifanio venne accusato di antropomorfismo.

(22) *Apologia adv. libros Ruf.* 3, 18 (PL 23, 470 B).

Teofilo, non si sa per quale motivo. Non potendo più esercitare le sue funzioni ecclesiastiche, si ritirò in Palestina e ricevette ospitalità nel monastero di Betlemme, anzi, consigliato da Girolamo, richiese all'imperatore un rescritto di annullamento della sentenza e l'ottenne (23). Questo procedimento dispiacque a Teofilo ed inasprì le relazioni con il Dalmata.

Da queste considerazioni appare evidente che l'arcivescovo d'Alessandria non era la persona più indicata a risolvere la controversia. Girolamo poi ne contestò l'intromissione, allegando giustamente che Gerusalemme era soggetta alla metropoli di Cesarea e questa ad Antiochia, e per conseguenza ad esse e non ad Alessandria si sarebbe dovuto rivolgere Giovanni (24).

Ciò nonostante nel giugno del 396, il legato di Teofilo, Isidoro, giunse a Gerusalemme. Egli, come è stato detto, si era fatto precedere tre mesi prima, per interessamento del suo arcivescovo, da una lettera indirizzata a Rufino, la quale per sbaglio del latore o per indebiti maneggi era caduta nelle mani del prete Vincenzo, amico di Girolamo (25). La lettura di essa rivelò in anticipo ai monaci le intenzioni del nuovo legato, così al suo arrivo non lo vollero riconoscere come arbitro. Isidoro per ben tre volte si recò al monastero di Betlemme con le proposte di Giovanni, propenso a riconoscere la validità dell'ordinazione di Paoliniano, se i monaci facessero atto di filiale sottomissione (26). Girolamo richiese all'inviato le lettere di presentazione. Alla risposta che Giovanni ne era in possesso e voleva impedirne la consegna, gli oppugnò l'ufficio di arbitro (27). Senza aver conchiuso nulla, Isidoro dovette riprendere la via dell'Egitto, portando a Teofilo uno scritto apologetico di Giovanni, alla cui composizione egli molto aveva contribuito (28). In esso il vescovo di Gerusalemme si lamentava dell'opposizione dei suoi avversari, esponeva in sintesi tutta la storia della controversia, tentava di provare che la colpa non era stata sua, se non si era raggiunto un

(23) *Ibid.* 17 (PL 23, 469-470 AB).

Paolo si trovava ancora in Palestina, quando i monaci espulsi da Teofilo giunsero in quella regione. Richiestagli l'amicizia, egli ricusò ogni schieramento a loro favore, adducendo che non era un nemico della fede nè intendeva mettersi contro la Chiesa.

(24) GIROLAMO, *Contra Jo. hier.* 37 (PL 23, 389 CD).

(25) *Ibid.* (PL 23, 390 B).

LAZZATI G. (*Teofilo d'Alessandria*, Milano 1935, 30) crede che non l'Ospitaliere, ma un altro Isidoro sia stato inviato in Palestina come mediatore nella controversia origeniana, perchè la condotta sua non corrisponde alla rettitudine di vita dell'Ospitaliere.

Nell'Isidoro recatosi in Palestina non risulta, almeno a nostro giudizio, che vi sia alcunchè di tanto riprovevole, da intaccarne

la rettitudine di vita. L'aver scritto tre mesi prima a Rufino, molto probabilmente per volere di Teofilo, profetizzando la vittoria agli origenisti, potrà ascriversi a mancanza di tatto, a imprudenza, che intacca la sua carriera diplomatica e nulla più. Isidoro, convinto ammiratore di Origene, pur rigettandone gli errori reali, non poteva che desiderare la vittoria dei fautori del Maestro alessandrino.

(26) *Apologia* di Giovanni di Gerusalemme, in GIROLAMO, *Contra Jo. hier.* 37 (PL 23, 390 A).

(27) GIROLAMO, *Contra Jo. hier.* 39 (PL 23, 391 AB); *Ep.* 82, 9 (HILBERG II, 116).

(28) *Ibid.* 38 (PL 23, 390 D): «*Haec ipsa apologia, de qua nunc sermo est, Isidoro praesente et multum collaborante, dictata est, ut idem esset, et dictator et bajulus litterarum*».

accordo, e terminava con una lunga e chiara professione di fede (29). La memoria giustificativa di Giovanni, sfavorevolissima a Girolamo (30), ebbe grande diffusione sia in Oriente che in Occidente. L'opera di Teofilo nel propagarla non deve essere stata indifferente e, probabilmente, egli stesso si interessò di farla pervenire al pontefice Siricio.

Nel frattempo il partito antiorigeniano non stette inattivo. Epifanio spedì lettere a Giovanni, ai vescovi di Palestina e al vescovo di Roma (31). In questa città la lettura dell'apologia di Giovanni di Gerusalemme aveva rallegrato gli antichi nemici di Girolamo tanto che Pammachio sentì il bisogno di chiederne all'amico una confutazione (32). Il Dalmata si accinse all'autodifesa, vergando nell'autunno del 396 il *Liber contra Joannem hierosolymitanum*, apostrofe virulenta contro il suo legittimo superiore ecclesiastico, accusato di alterigia e di ambagi nella formulazione della sua dottrina sospetta. Se l'esasperazione e la durata della controversia possono servire da attenuanti nel giudicare la portata del libro, non è men vero che l'autore si rivela uomo puntiglioso e parziale, desideroso di imporre all'autorità ecclesiastica, a tutti i costi, il proprio punto di vista. Lo scritto fu portato a Roma e, pur non avendo la diffusione dell'apologia di Giovanni, servì ad inasprire la lotta e ad allargarne il campo d'azione, richiamando l'attenzione dell'Occidente, che si era fino allora disinteressato della controversia origeniana.

La situazione, a questo punto, pareva insanabile, quando Teofilo, prendendo sul serio la sua funzione di mediatore, intervenne ancora una volta facendo appello alla concordia, e Girolamo non vi rimase insensibile.

L'insuccesso della missione di Isidoro non scoraggiò l'Alessandrino, nè la risposta di Girolamo all'apologia di Giovanni lo indusse ad abbandonare la partita intrapresa. Infatti verso la fine del 396 egli stesso scrisse una lettera ai monaci in discordia con Giovanni, esortandoli paternamente alla pace e alla riconciliazione col loro vescovo (33). Ignoriamo il contenuto dello

(29) Della lettera o apologia conosciuta col nome di Giovanni di Gerusalemme non restano che frammenti conservati nella confutazione di GIROLAMO: *Contra Jo. hier.* (PL 23, 355-396).

CASPARI C. B. (*Ein Glaubensbekenntnis des Bischofs Johannes von Jerusalem*, in « Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und des Glaubensregel », Christiania 1866, I, 166-172) tenta una ricostruzione del testo della professione di fede di Giovanni.

(30) GIROLAMO, *Ep.* 82, 4, 6, 9 (HILBERG II, 111, 113, 116).

(31) « *Praesto sunt plures epistolae Epiphani: una ad ipsum (Jo. hier.), aliae ad episcopos Palestinos, et nuper ad Romanae*

*urbis pontificem* »: GIROLAMO, *Contra Jo. hier.* 44 (PL 23, 396 A); *Ibid.* 14 (PL 23, 367 A).

(32) GIROLAMO, *Contra Jo. hier.* 1 (PL 23, 355 A).

(33) GRÜTZMACHER G. (*Hieronymus*, Berlin 1908, III, 16) crede che Teofilo abbia manifestato a Girolamo il desiderio di recarsi personalmente in Palestina per pacificare i due partiti e che questi in uno scritto l'assicuri che tutti i monaci al suo arrivo esulteranno: « *Quaeso te, ut patienter me audias nec ueritatem adulationem putes. quisquamne tibi inuitus communicat? quisquam extenta manu uertit faciem et inter sacras epulas Iudae osculum porrigit? ad aduentum, ut reor, tuum non pauet monachorum turba, sed gaudet, cum certatim*



scritto, ma doveva essere ben congegnato, perchè Girolamo nella risposta (34) se ne dimostra entusiasta ed ha parole lusinghiere per Teofilo: « La tua lettera fa vedere che tu sei in possesso di quella eredità lasciata dal Signore allorchè, andando al Padre, diceva agli apostoli: vi dò la mia pace, lascio a voi la mia pace, e ti rivela altresì partecipe di quella felicità, per la quale i pacifici sono chiamati beati. Tu accarezzi come un padre, erudisci come un maestro, insegni come un pontefice, ci sei venuto incontro non con l'austerità della verga, ma con lo spirito di benignità, di mitezza e di mansuetudine, per far risuonare fin da principio l'umiltà di Cristo, che non ha lanciato nè fulmini nè tuoni contro il genere umano, ma lo ha salvato vagando nel Presepio e soffrendo in silenzio sulla Croce. Tu infatti hai interpretato bene in quel tipo predetto: ricordati, o Signore, di Davide e di tutta la sua mansuetudine, la realtà apparsa in seguito: imparate da me che sono mite ed umile di cuore. Quindi è che, sintetizzando tante belle espressioni che a elogio della pace si leggono nei Libri santi, e volando per i vari campi delle Scritture come fanno le api, tu hai raccolto con elevato discorso tutto ciò che poteva esservi di dolce e di opportuno alla concordia. Mentre dunque si stava correndo, siamo stati incitati alla pace, e l'aura della tua esortazione ha gonfiato con frequenza le vele già tese per la navigazione, affinchè ci dissetassimo non con ripugnanza e fastidio, ma con avidità e a pieno, alle dolci onde della pace » (35).

Più innanzi Girolamo oppone la mansuetudine di Teofilo verso i monaci alla violenza di Giovanni, descrive le fasi della controversia, rivendicando la legittimità della ordinazione di Paoliniano, ed asserisce che la pace non deve essere cercata a Roma o ad Alessandria, ma a Betlemme. Pur ammettendo che lo Stridonense si profonda in lodi interessate ed esagerate a riguardo del metropolita egiziano per oscurare maggiormente la figura dell'avversario Giovanni, si può tuttavia ritenere che la lettera di Teofilo fosse

*tibi procedunt obuam et heremi latibulis  
exeuntes sua cupiunt humilitate superare.  
quis eos compellit exire? nonne amor tui?  
quis per heremum separatos in unum con-  
gregat? nonne tua dilectio? amari enim de-  
bet parens, amari parens et episcopus, non  
timeri »: Ep. 82, 3 (HILBERG II, 109 s.).*

L'illustre autore s'inganna, perchè l'*aduentum, ut reor, tuum*, come appare da tutto il contesto, non si riferisce ad un'andata di Teofilo in Palestina, ma alle solite visite fatte dall'arcivescovo ai monaci egiziani, dai quali era sempre accolto con entusiasmo, mentre Giovanni, secondo la testimonianza di Girolamo, non era affatto ben visto dai monaci.

LARGENT P. (S. Girolamo, Roma 1905, 63 s.) afferma che nel 396 Teofilo in persona si recò a Gerusalemme, « ove le sue

simpatie furono per Giovanni, i suoi rigori per Girolamo ».

Il supposto viaggio dell'Alessandrino in Palestina non trova alcun fondamento nelle fonti. Egli si limitò ad inviare una lettera ai monaci del monastero di Betlemme.

(34) GIROLAMO, Ep. 82, 5 (HILBERG II, 107-119).

(35) « ... unde et multa de sacris voluminibus super pacis laude perstringens, per areas scripturarum in morem apium uolans, quicquid dulce et aptum concordiae fuit, artificii eloquio messuisti. currentes igitur ad pacem incitati sumus, exposita ad nauigandum uela crebrior exhortationis tuae aura compleuit, ut non tam retractantibus et fastidiosius quam auidis et plenis faucibus dulcia pacis fluentia biberemus »: GIROLAMO, Ep. 82, 1 (HILBERG II, 108).

così ben formulata da racchiudere in sé l'efficacia di impressionare il fuoco di Dalmata e di ridurlo a migliori sentimenti. Lo scritto di Girolamo, anche se sotto certi aspetti è parallelo al *Contra Joannem hierosolymitanum*, da tutto l'insieme lascia trasparire un vivo desiderio di pace, chiaramente espresso dall'autore nella perorazione finale: « Concludendo, ripeto ciò che ho detto al principio di questa lettera. Noi vogliamo la pace e desideriamo la concordia, onde ti scongiuriamo di dire anche a lui (Giovanni) che voglia la pace e non le faccia violenza. Si tenga soddisfatto del dolore delle nostre passate contumelie. Cancelli le piaghe inveterate almeno con una carità rinnovellata. Sia tale quale fu, quando egli di sua spontanea volontà ci amava. Non si faccia portavoce di altri; agisca con la sua volontà, e non secondo ciò che l'obbligano altri a volere. O, quasi pontefice, comandi a tutti egualmente, oppure, quasi a imitazione dell'Apostolo, serva egualmente alla salute di tutti. Se ci si mostrerà tale, noi gli presenteremo con moto spontaneo le mani e le braccia; egli ci tenga come amici e congiunti, e senta che noi siamo soggetti in Cristo a lui, come lo siamo agli altri gerarchi. La carità è paziente, la carità è benigna, la carità non è invidiosa, non si gonfia, tutto sopporta, tutto crede. La carità è la madre di tutte le virtù e, a somiglianza del funicello formato di tre fili, si corrobora con la sentenza dell'Apostolo, dove enumera la fede, la speranza e la carità. Noi crediamo, noi speriamo, e così per mezzo della fede e della speranza ci troviamo uniti nel vincolo della carità... E Cristo, Dio Onnipotente, ci conceda per le tue orazioni, che possiamo trovarci uniti non sotto un falso nome di pace, ma con amore fedele, affinché mordendoci a vicenda, non ci consumiamo l'uno coll'altro » (36).

Ciò che era nel desiderio di tutti, divenne consolante realtà un bel mattino della fine del 397 nella chiesa della Risurrezione, dopo la celebrazione del santo Sacrificio, senza che alcuno rinunciasse o smentisse pubblicamente le proprie idee (37).

Teofilo deve aver gioito per la riottenuta pace, poichè il suo ultimo intervento era stato decisivo nel superare le ultime barriere, che impedivano il riavvicinamento, ormai ridotte a pure questioni di orgoglio personale. Si potrebbe forse pensare che l'Alessandrino nel suo scritto abbia sottolineato che semplici divergenze sulla dottrina origeniana non dovevano essere tali da turbare la pace e le buone relazioni tra i monaci e l'autorità ecclesiastica,

(36) « ...tribuat autem orationibus tuis Christus deus omnipotens, ut pacis non ficto nomine, sed uero et fidei amore sociemur, ne mordentes inuicem consumamur ab inuicem »: GIROLAMO, Ep. 82, 11 (HILBERG II, 119).

(37) GIROLAMO, Ep. 81, 1 (HILBERG II, 106): « conscientiae nostrae testis est dominus post reconciliatas amicitias nullum intercessisse rancorem, quo quempiam laederemus ».

GIROLAMO, *Apologia adv. libros Ruf. 3*, 24, 33 (PL 23, 475 B; 481 BC); *Ibid.* 1, 1 (PL 23, 398 B); RUFINO, *Apologiae 2*, 37 (PL 21, 616 A).

Queste fonti parlano soltanto della riconciliazione di Girolamo con Rufino, ma è certo che la riconciliazione si ebbe anche con Giovanni, che apparirà d'ora innanzi nella controversia origeniana come semplice spettatore: CAVALLERA, S. Jérôme I, 225-227.

non prevedendo che due anni dopo egli si sarebbe dovuto servire di queste stesse divergenze per dirigere una vasta campagna antiorigeniana, che divenne tristemente celebre per la violenza e l'ingiustizia, con cui fu condotta, ed alimentò l'inimicizia riaccesasi tra Girolamo e Rufino (a. 388).

## CAPO VI

### TEOFILO ABBANDONA L'ORIGENISMO

#### 1. - Gli antropomorfiti

Il monachismo egiziano conservò fin verso il 370 un carattere spiccatamente nazionale coi suoi tipici rappresentanti Or, Pior e Pambo. Dopo questa data, principalmente a Nitria, in opposizione a Scete, dove l'elemento egiziano dominò incontrastato, apparvero quali dirigenti elementi estranei o di origine alessandrina come Ammonio, Dioscoro, Eutimio, Eusebio, Albano, Gerace il Vecchio e il Giovane, Cronio, Palladio ed Evagrio. A questi personaggi si suole far risalire l'introduzione della speculazione intellettuale tra i monaci, propria della cultura ellenica, che divise i solitari del deserto in due gruppi: quello degli intellettuali, meno numeroso, con il loro centro a Nitria e quello degli indotti, proveniente in genere dalla rude classe dei contadini, dimoranti a Scete.

Gli intellettuali, valenti conoscitori della cultura profana e ben istruiti nella religione cristiana, interpretavano la sacra Scrittura nel suo giusto significato e, leggendo con entusiasmo non privo di acuti accorgimenti le opere di Origene, che offriva loro pasto abbondante per la speculazione, sostenevano col Maestro alessandrino l'assoluta incorporeità di Dio. Gli altri, piuttosto rozzi ed ignoranti, cercavano anch'essi nutrimento spirituale nelle Scritture; snaturandone, però, il senso genuino, attribuivano a Dio membra umane e credevano che l'efficacia della loro preghiera dipendesse da tale concezione antropomorfica (1). Questa diversa formazione culturale nel ceto monastico sta alla base di un dissenso che, acuitosi sempre più, provocò l'intervento dell'arcivescovo alessandrino. Benchè le fonti nulla dicano al riguardo, non è improbabile che la presa di posizione di Teofilo sia stata consigliata dagli intellettuali, molto amici ed intimi dell'arcivescovo, due dei quali, Eutimio ed Eusebio, proprio in questo periodo di tempo, amministravano i beni della chiesa alessandrina.

Cassiano, presente a Scete nel 399, ci ragguaglia in questo modo circa l'operato di Teofilo a proposito degli antropomorfiti: Era costume in Egitto dopo la festa dell'Epifania, in cui si commemoravano la nascita ed il battesimo di Gesù, che il metropolita egiziano inviasse alle chiese e ai monasteri, compresi nella sua provincia ecclesiastica, una lettera, la quale stabilisse l'inizio

(1) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 684 AB); SOZOMENO 8, 11 (PG 67, 1544 C).

della Quaresima e la data della Pasqua (2). Anche dopo l'Epifania del 399 Teofilo disimpegnò con prontezza questo suo delicato compito. Non possediamo il testo dello scritto. Tuttavia, da alcuni accenni raccolti da fonti diverse (3) e da lettere consimili, conservate nella traduzione di Girolamo (4), possiamo concepirlo così: determinata la data delle celebrazioni pasquali ed esortati i fedeli a prepararsi bene, Teofilo si dilunga a confutare le errate concezioni degli antropomorfiti, cercando di provare con testi della Scrittura e la testimonianza dei Padri, che non si può ammettere in Dio alcuna sostanziale somiglianza con le creature, perchè mentre Dio è l'Immutabile, l'Incorruttibile, l'Incorporeo, tutte le creature ragionevoli sono corporee, corruttibili e mutevoli (5).

L'antropomorfismo, senza voler risalire alle primissime origini, si potrebbe rifare agli audiani, seguaci di un prete della Mesopotamia, di nome Audio, il quale, essendo stato perseguitato ingiustamente da ecclesiastici, si staccò verso il 325 dalla Chiesa e fondò una setta, le cui principali caratteristiche erano le seguenti: vita monastica esemplare, separazione dalla vera Chiesa, attribuzione a Dio di membra umane secondo i testi del *Genesi* 1, 26; 9, 3 e celebrazione della Pasqua secondo il computo giudaico (6).

Ai monaci egiziani, più che una adesione ad Audio, si deve attribuire una concezione troppo materiale di Dio, ciò che intendeva condannare Teofilo con la sua lettera, la quale non riproduceva che concetti già espressi altre volte in pubbliche predicazioni (7). Lo scritto dispiacque assai ai monaci di Scete (8) i quali, eccetto l'abate Pafnuzio, protestarono contro le affermazioni dell'arcivescovo, allegando le parole della Scrittura, dove Adamo è stato creato ad immagine di Dio (9), ne impedirono la lettura nelle chiese e si separarono dalla sua comunione, considerandolo eretico (10). Anche Serapione, monaco di provata virtù, si lasciò adescare dalla concezione antro-

(2) CASSIANO, *Collatio* X, 2 (PL 49, 820-821 A).

(3) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 684 B); SOZOMENO 8, 11 (PG 67, 1544 CD); GENNADIO, *De viris illustribus* 34, ed. RICHARDSON C. (Leipzig 1896) 74; CASSIANO, *Collatio* X, 2 (PL 49, 822 A).

(4) *Ep.* 100 (HILBERG II, 213-232).

(5) « *Adversus anthropomorphitas haereticos, qui dicunt Deum humana figura et membris constare, disputatione longissima confutans et Divinarum Scripturarum testimoniis arguens et convincens ostendit Deum et incorporeum iuxta Patrum fidem credendum neque ullis omnino membrorum lineamentis compositum, et ob id nihil ei in creaturis simile per substantiam, nec cuiquam incorruptibilitatem vel immutabilitatem aut incorporeitatem suae dedisse naturae; sed esse omnes intellectuales naturas corporeas, omnes corruptibiles, omnes mu-*

*tabiles, ut ille solus corruptibilitati et mutabilitati non subiaceat, qui solus habet immortalitatem* » : GENNADIO, *De viris* inl. 34, ed. RICHARDSON, 74.

(6) EPIFANIO, *Adversus haereses* III, 1, *haer.* 70, 1-15 (PG 42, 340-373).

Notizie sintetiche sulla setta degli antropomorfiti sono quelle di LEHAUT A., *Anthropomorphites*, in *DGH* (Paris 1924) III, 535-537.

(7) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 684 B).

(8) SOCRATE (*Ibid.*) e SOZOMENO (8, 11 [PG 67, 1544 D]) parlano indistintamente dei monaci dell'Egitto. CASSIANO (*Collatio* X, 2 [PL 49, 822 A]), che è il meglio informato, parla dei monaci di Scete, regione solitaria ad occidente del deserto della Nitria.

(9) *Genesi* 1, 26.

(10) CASSIANO, *Collatio* X, 2 (PL 49, 822 A - 823 A).

pomorfica di Dio e solo più tardi, illuminato dal diacono Fotino, uomo di scienza non comune, abbandonò l'errore (11).

Teofilo non prevede certo una tale reazione al suo scritto e grande deve essere stata la sua meraviglia, quando vide giungere in persona ad Alessandria un vecchio abate dell'alto Egitto, regione dell'Ossirinco, di nome Afo, a chiedergli spiegazione dell'espressione, contenuta nella lettera, « l'uomo non essere immagine di Dio », la quale aveva scandalizzato i monaci. Si intavolò una vera discussione, in cui l'arcivescovo cercò di dilucidare il senso genuino della frase. Alle continue obiezioni dell'abate, egli dovette riconoscerne l'inopportunità e l'inesattezza (12). Non è improbabile che a questo riconoscimento sia stato indotto dal vociferio sempre crescente di una turba di monaci, i quali, assediando l'episcopio, accusavano Teofilo di eresia e minacciavano di toglierli la vita (13). Era la prima volta che l'arcivescovo di Alessandria veniva assediato da monaci, i quali, da obbedienti ed ossequiosi, si erano trasformati in ribelli. Proprio in un momento in cui l'Egitto doveva stringersi quanto mai compatto attorno al suo Pastore per opporsi validamente all'ascesa di Costantinopoli, manifestava in sé i primi germi di disgregazione, forieri di umiliazioni e sconfitte.

Teofilo intuì la precarietà della situazione e si preoccupò di trovare una via di scampo senza rimetterci nel suo prestigio. I monaci erano gli uni a favore di Origene, gli altri contro. La lettera pasquale, che mirava a ridurre a sentimenti più ortodossi questi ultimi, li aveva invece estremamente irritati. Essi, però, erano i più numerosi, anzi la quasi totalità, e per la loro ingenua rudezza più temibili; urgeva, almeno momentaneamente, soddisfarli nelle loro richieste. Forse un compromesso con gli altri sarebbe stato più facile. Dominato probabilmente da questi sentimenti l'arcivescovo si presentò ai ribelli e disse loro: « Guardandovi, mi pare di vedere il volto di Dio ». La frase assopì il bollore dei ribelli e diede la possibilità di intavolare un dialogo: « Se è vero ciò che affermi, devi anatematizzare i libri di Origene, perchè alcuni se ne servono per condannare il nostro modo di pensare. Se non ti deciderai ad acconsentire alla nostra richiesta, rassegnati a soffrire, ciò che debbono patire gli empi e i nemici del nome di Dio ». Alle minacce Teofilo risponde: « Farò quanto vorrete, perchè anch'io disapprovo i libri di Origene e condanno coloro che li difendono ». La risposta piacque ai monaci, che se ne ritornarono ai loro monasteri (14).

SOCRATE (15) e SOZOMENO (16) sono del parere che la controversia antropomorfità non avrebbe avuto strascichi se Teofilo, per inimicizie personali, non l'avesse riaccesa e sostenuta con accanimento degno di miglior causa.

(11) *Ibid.* 823 - 824 A.

(12) DRIOTON E., *La discussion d'un moine anthropomorphe audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie in l'année 399*, in *ROC* 10 (1915/1917) 92-100; 113-115, testo; 115-128, interpretazione del testo.

(13) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 684 B); SOZOMENO 8, 11 (PG 67, 1544 D - 1545 A).

(14) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 684 BC); SOZOMENO 8, 11 (PG 67, 1545 A).

(15) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 684 C - 685 A).

(16) 8, 12 (PG 67, 1545 B).



## 2. - Vittime di Teofilo: Isidoro e i Macriadelfi (17)

Quando Palladio nel 388 giunse ad Alessandria, fu ricevuto dal settantenne Isidoro (18), che, disimpegnando l'ufficio di Ospitaliere, si interessò a porgergli le necessarie indicazioni e ad inviarlo dall'eremita Doroteo. Egli

(17) Così chiameremo i quattro Fratelli Lunghi, Ammonio, Dioscoro, Eusebio ed Eutimio, seguendo l'UBALDI, *La sinodo « ad Quercum » dell'anno 403*, in « Memorie della regia Accademia delle scienze di Torino », s. II, 52 (1903) 57.

(18) Per la ricostruzione della vita di Isidoro ci si può servire delle notizie raccolte da PALLADIO, *Historia Lausiaca* I, ed. BUTLER C., *Texts and Studies* 6 (Cambridge 1904) 15-17; *Dialogus* 6 (CN 35-37); SOCRATE 6, 2 (PG 67, 664 A); SOZOMENO 8, 2 (PG 67, 1517 B - 1520 A).

Il TILLEMONT (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Venis 1732, XI, 639 s., nota 6) è propenso a credere che l'Isidoro, di cui si è servito Teofilo per la legazione a Roma del 388, non si debba identificare coll'omonimo, proposto candidato alla sede di Costantinopoli nel 397, allegando che l'onestà dell'Ospitaliere gli avrebbe impedito di portare doni al vincitore nel 388; che in quello stesso anno Palladio lo incontrò ad Alessandria e che Isidoro, quello dell'ambasciata a Roma, non sarebbe stato prudente presentarlo come candidato alla sede costantinopolitana.

Dello stesso parere è il LAZZATI (*Teofilo d'Alessandria*, Milano 1935, 31, nota 2), che scrive: « 1) Gli storici affermano che Isidoro l'Ospitalario era quello che Teofilo aveva mandato a Roma nel 388 con doni, anno in cui Palladio lo incontrò ad Alessandria. 2) Il carattere dell'Ospitalario non era tale da permettergli di prestarsi in azioni tanto compromettenti e sleali. 3) Il medesimo carattere non poteva far pensare a Teofilo che, ponendolo sulla cattedra di Costantinopoli, lo avrebbe avuto servo soggetto (perchè bisogna ricordare che questo è il motivo principale per cui Teofilo cercava di consacrare un suo favorito) ».

Ci pare che l'ipotesi dei due Isidori si debba scartare, perchè gli storici coevi accennano ad uno solo e perchè le ragioni addotte da Tillemont e dal Lazzati non sono convincenti. Infatti SOCRATE (6, 2 [PG 67, 664 A]) e SOZOMENO (8, 2 [PG 67, 1517 C - 1520 A]) identificano l'Isidoro inviato a Roma nel 388, che è l'Ospitaliere,

con l'omonimo candidato alla sede di Costantinopoli. Questo stesso Isidoro nell'estate del 388 si trovava a Roma in attesa delle sorti della lotta tra Teodosio e l'usurpatore Massimo. La vittoria arrise al primo, mentre il secondo fu ucciso (28 agosto 388). Siccome il motivo della presenza di Isidoro a Roma fu scoperto prima ancora che le sorti della guerra fossero decise, provocando un anticipato ritorno del latore delle lettere in Egitto, rimane chiarito come nel medesimo anno egli si sia potuto incontrare con Palladio ad Alessandria.

Il LAZZATI dice « compromettente e sleale » il motivo della presenza di Isidoro a Roma. Il gesto va giudicato d'accordo con la mentalità egiziana del tempo, abituata a cambiare sovente di padrone e quindi disposta a schierarsi indifferentemente a favore dell'uno o dell'altro, pur di ottenerne la stima per il conseguimento dei propri interessi. Del resto non il latore, ma l'autore del messaggio deve essere soprattutto incolpato dell'onestà o meno del medesimo.

Per la candidatura alla sede di Costantinopoli si possono tener presenti le seguenti osservazioni: Teofilo non poteva presentare come candidato a quella sede una persona qualsiasi, ma qualcuno che attirasse le attenzioni degli elettori. Isidoro era la persona indicata sia per la probità di vita che per la sua veneranda età (ottantenne). Del resto l'amicizia, il rispetto, la fedeltà e la sottomissione, che per dodici anni il monaco aveva dimostrato verso il suo arcivescovo, erano garanzia più che sufficiente per il futuro. Nè la sua missione a Roma nel 388 avrebbe potuto pregiudicarne la candidatura. Infatti la scoperta del motivo della sua presenza nella metropoli dei Cesari non deve aver suscitato grande scalpore, essendo le attenzioni di tutti rivolte all'esito della guerra. Il vero responsabile poi era stato Teofilo e poichè su di lui gravavano, al momento in cui sosteneva la candidatura di Isidoro, accuse più recenti e di maggior attualità, è comprensibile che quella sia sfuggita. Inoltre Teodosio, l'unico interessato direttamente nella faccenda, era morto. Nove anni erano ormai trascorsi dall'avve-

aveva trascorso la sua giovinezza sui monti della Nitria. Nel 339 seguì probabilmente Atanasio a Roma. Da lui fu ordinato sacerdote ed insignito del delicato ufficio di Ospitaliere ed Elemosiniere. Teofilo si servì dell'opera sua in circostanze impegnative. Nel 388 l'aveva inviato, come abbiamo detto a suo tempo, a Roma per congratularsi col futuro vincitore dell'incerta lotta tra Teodosio I e l'usurpatore Massimo. Nel 396 si era recato in Palestina con il compito di rappacificare Girolamo e i suoi seguaci col vescovo Giovanni. Nel 397 Teofilo lo aveva presentato quale suo candidato alla sede di Costantinopoli. Nel 398 Isidoro si trovava a Roma in compagnia di Acacio di Berea per porre termine allo scisma antiocheno. Questa scarsa enumerazione è indice espressivo della stima e considerazione che Teofilo nutriva per Isidoro, nonostante che le missioni da lui compiute, se si eccettua l'ultima, non abbiano avuto risultati positivi (19). Le cose, però, cambiarono improvvisamente nel 399. Quali le ragioni?

SOCRATE (20) narra che Teofilo aveva accusato un certo Pietro, arciprete della chiesa alessandrina, persona non grata, di aver ammesso ai sacramenti una manichea, senza esigere prima l'abiura dell'errore. Pietro si difese, adducendo che la donna aveva rinunciato all'eresia e ricevuto i sacramenti con il consenso dell'arcivescovo. Teofilo negò recisamente tale affermazione. Allora Pietro, approfittando del ritorno di Isidoro da Roma, lo invitò a testimoniare a favore del suo asserto. Questi confermò che la manichea era stata accolta a far parte della comunità cristiana d'accordo con l'arcivescovo, il quale le aveva somministrato personalmente i sacramenti. Teofilo, sdegnato, li scomunicò.

SOZOMENO (21) riporta il motivo di SOCRATE e ne aggiunge due altri. Teofilo voleva che Pietro e Isidoro testimoniassero su di una presunta eredità a favore della sorella, ma essi si rifiutarono. Inoltre l'Elemosiniere era venuto in possesso di una cospicua offerta per i poveri. L'arcivescovo, avutane conoscenza, la richiese per la costruzione di chiese. Isidoro non gliela volle consegnare, allegando che il rifocillare i corpi dei poveri era cosa assai più pregevole che innalzare pareti, perchè non queste, ma quelli erano i veri templi di Dio. Probabilmente SOZOMENO attinse quest'ultima notizia da PALLADIO (22), il quale scrive che un giorno una ricca signora aveva consegnato ad Isidoro la somma di mille monete d'oro da usarsi nella compera

nimento e nulla è più atto del tempo a far dimenticare cose anche più importanti.

Dalle considerazioni esposte ci pare di poter concludere che l'Isidoro della missione diplomatica del 388, è il medesimo che ha ricevuto in quell'anno Palladio ad Alessandria, che si recò nel 396 in Palestina, che fu presentato nel 397 candidato alla sede di Costantinopoli, che ritornò a Roma nel 398 per la soluzione dello scisma antiocheno e che nel 399 comincerà ad es-

sere vittima delle ire di Teofilo.

(19) Di questa stima rende ancora testimonianza l'*Epistola sinodica* di Teofilo ai vescovi di Palestina e di Cipro, là dove si legge: « *dei timorem et normam rigoris euangelici familiaritati pristinae et necessitudini praetulimus* », in GIROLAMO, Ep. 92, 3 (HILBERG II, 151).

(20) 6, 9 (PG 67, 692-693 A).

(21) 8, 2 (PG 67, 1545 C - 1548 A).

(22) *Dialogus* 6 (CN 35 s.).

di vestiti per le donne più bisognose. Essa chiese all'Elemosiniere che il denaro fosse speso all'insaputa di Teofilo, altrimenti egli se ne sarebbe servito per le sue costruzioni, « poichè aveva la mania costruttrice del Faraone e faceva innalzare edifici di tale magnificenza, che disdicevano alla serietà del culto ecclesiastico » (23). Teofilo, avvertito della faccenda dai suoi agenti segreti, che gli riferivano prontamente tutto ciò che si diceva o accadeva, chiese il denaro e, saputo che era già stato speso per i poveri, montò su tutte le furie. Si riprese, però, subito, perchè le circostanze esigevano calma ed avvedutezza.

Che pensare di questi motivi? Sono essi sufficienti a spiegare il solco profondo, che si scavò tra Teofilo ed il suo fedele messaggero oppure sono semplicemente segni indicativi di una ragione più profonda? Tentiamo di indagare più accuratamente.

Dalle fonti suesposte si deduce che la prima divergenza tra Teofilo ed Isidoro si ebbe dopo il ritorno di quest'ultimo da Roma e molto probabilmente anche dopo il drammatico colloquio coi monaci antropomorfiti. La situazione era intricata per l'arcivescovo alessandrino. In tali circostanze egli avrebbe avuto bisogno di poter contare sulla fedeltà di coloro, che erano stati in passato i suoi più intimi collaboratori. Ora la testimonianza di Isidoro a favore di Pietro e l'amministrazione dell'offerta ricevuta senza il consenso dell'arcivescovo, apparvero a Teofilo una ribellione alla sua volontà dominatrice. Egli s'avvide di non poter più servirsi come voleva del suo Elemosiniere, per questo si indispettì, ma, aggiunge PALLADIO (24), si calmò quasi subito — perchè una presa di posizione repentina avrebbe ingarbugliata la matassa invece di districarla — e solo dopo due mesi, nella primavera od estate del 399, riprese le ostilità contro Isidoro.

Che avvenne in questo periodo di tempo e perchè furono riprese le ostilità? Ci troviamo qui, in mancanza di particolari precisi nelle fonti, nel campo della congettura. Probabilmente in queste stesse circostanze i due Fratelli Lunghi, Eutimio ed Eusebio, come vedremo più oltre, scandalizzati dalla venalità dell'arcivescovo e dall'azione esercitata contro Pietro ed Isidoro, decisero di abbandonarlo. Teofilo pensò, ignoriamo se a ragione o a torto, che l'Ospitaliere avesse influito sulla loro decisione ed allora, costretto a destituire Pietro dal suo ufficio di arciprete, abbandonato dai due fidi amministratori, non potendo più contare sulla fedeltà di Isidoro, stabili di esautorarlo, con l'intenzione di provvedere al rinnovamento delle cariche in favore di persone di fiducia.

Trascorsi due mesi dai primi contrasti, l'arcivescovo indisse una riunione del clero alessandrino, a cui partecipava anche Isidoro. Ivi, fatti i soliti convenevoli, si istituì un vero processo contro l'Elemosiniere (25).

(23) Si consulti anche ISIDORO DI PELUSIO, *Ep.* 152 (PG 78, 285 A).

(24) *Dialogus* 6 (CN 36).

(25) *Dialogus* 6 (CN 36 s.).

Diciott'anni or sono, disse Teofilo, ricevetti uno scritto in cui ti si accusava di sodomia. Essendo molto occupato non me ne interessai, ma lo rimisi tra la mia corrispondenza. Ora mi è pervenuto di nuovo tra le mani ed ecco che te lo presento, affinché ti difenda. Ammetto, prosegue Isidoro calmo e sereno, che tu abbia ricevuto lo scritto e per l'eccessivo lavoro non ti sia stato possibile esaminarlo. Ma forse che il latore del libello non era presente e non te lo richiese? Il latore se n'era già andato, riprende Teofilo. Bene, ritorce Isidoro, ammetto che allora non fosse presente, ma dopo la sua partenza non è forse ritornato? Neppure dopo due o tre anni? Teofilo, non resistendo alla logica dell'Elemosiniere, sospese l'assemblea. Intanto fece angariare con quindici monete un giovane, perchè accusasse il vecchio monaco di immoralità. Quegli, dopo aver compiuto l'insensata ed irresponsabile azione, corse dalla madre e le consegnò il denaro. Questa, per rimorso di coscienza e temendo che l'Ospitaliere ricorresse al prefetto della provincia, si recò da lui, che stava nella propria casa immerso in preghiera, manifestò la sua angoscia per l'inconsulto gesto del figlio, comprato con quindici monete dalla sorella dell'arcivescovo. Il giovane, paventando sia le conseguenze della falsa accusa, che l'ira del potente arcivescovo, fuggì in una chiesa in cerca di asilo e di protezione (26).

Teofilo nell'*epistola sinodica* ai vescovi di Palestina e Cipro narra un po' diversamente il fatto (27). Riferisce l'accusa di immoralità come reale ed aggiunge che Isidoro, essendosi ripetutamente rifiutato di comparire alla presenza dei vescovi e del clero per rendere conto del suo operato, con la speranza che il silenzio della donna già iscritta da lui nel numero delle vedove facesse tutto dimenticare, fu espulso dalla comunità cristiana.

I due relatori, Palladio e Teofilo, sono concordi nel testimoniare l'accusa di immoralità contro Isidoro, con la differenza che il primo lo riconosce innocente, mentre il secondo ne proclama la colpevolezza. Con molta probabilità l'accusa è legata a quella somma di denaro, consegnata, all'insaputa di Teofilo, ad Isidoro per le povere da una ricca signora (28). Il gesto dispiacque all'Alessandrino, il quale, ripensandoci, vide appunto in quel sotterfugio la possibilità di una indebita relazione tra la donna e l'Elemosiniere e gliene fece colpa. Indetta una riunione del clero, fu letto il libello di accusa contro Isidoro, fatto inventare da Teofilo. L'Ospitaliere si difese. Allora l'arcivescovo fece sospendere l'assemblea ed escogitò il perverso mezzo, almeno secondo le maligne insinuazioni di PALLADIO, di corrompere il giovane figlio della vedova. Riuscito nella riprovevole impresa riconvocò il clero ed invitò Isidoro a ricomparire. Questi, conscio della sua innocenza e vedendo l'inutilità di ogni sua personale difesa, rifiutò di ri-

(26) Il computo degli anni è inesatto, perchè Teofilo era vescovo dal 385. La composizione di tutto il dialogo è da attribuirsi ad una pura invenzione di Palladio.

(27) Cfr. GIROLAMO, *Ep.* 92, 3 (HILBERG II, 151).

(28) PALLADIO, *Dialogus* 6 (CN 35 s.).

presentarsi all'assemblea, perciò venne condannato (29). Il perseguitato, abbandonata Alessandria, cercò rifugio presso i monaci della Nitria, dove aveva trascorsa serena la prima giovinezza (30).

Verso la fine del iv secolo i solitari della Nitria consideravano come loro consiglieri e padri quattro fratelli, Ammonio, Dioscoro, Eusebio ed Eutimio, che per la loro alta statura erano soprannominati Lunghi (31). Nati da parenti cristiani, fin dalla giovinezza avevano preferito alle vanità del secolo la ritiratezza nella solitudine, dove si erano consacrati al servizio di Dio con la penitenza, la preghiera e la meditazione delle sacre Scritture (32). Fra di essi quello che più spiccava per virtù e sapere era Ammonio (33). Egli, discepolo di Pambo, aveva imparato a memoria le sacre Scritture ed aveva letto gli scritti di Origene, Pierio, Stefano e Didimo. Sotto l'imperatore Valente il vescovo ariano Lucio (a. 373) lo fece esiliare coi fratelli a Diocesarea di Palestina (34). Ritornato dall'esilio, Timoteo, arcivescovo d'Alessandria (381-385), a richiesta della popolazione avrebbe voluto farlo vescovo di una località, di cui non è stato conservato il nome. Ammonio per sfuggire a tale dignità si amputò un orecchio, aggiungendo essere disposto a farsi tagliare anche la lingua, se Timoteo persistesse nel suo intento (35). Nel 394 Ammonio partecipò, nelle vicinanze di Calcedonia, alla dedicazione della chiesa degli Apostoli ed assistette al conferimento del Battesimo al prefetto del pretorio Rufino. Vedremo in seguito quanto egli abbia fatto a favore dei perseguitati da Teofilo.

Degli altri tre fratelli queste sono in breve le notizie, che abbiamo. La fama della loro scienza e pietà era giunta fino ad Alessandria. Teofilo li teneva perciò in considerazione più d'ogni altro, si sentiva onorato della loro amicizia, amava intrattenersi in loro compagnia e, considerandoli suoi maestri per l'età, la dottrina e i meriti, decise di sceglierli come suoi diretti collaboratori (36). Infatti costrinse Dioscoro ad accettare la dignità

(29) Sull'innocenza di Isidoro crediamo non vi possa essere dubbio, perchè tutte le fonti, se si eccettua Teofilo, parte troppo interessata, sono concordi nel proclamare l'onestà e la virtù non comune. Si leggano le referenze contenute nelle fonti, citate alla nota 18.

(30) PALLADIO, *Dialogus* 6 (CN 37).

TEODORO DI TRIMITO nella sua *Vita di S. Giovanni Crisostomo* (PG 47, LXI s.) afferma che il comportamento di Teofilo a riguardo di Isidoro indusse dieci vescovi, sette dell'Egitto e tre della Libia, e venti chierici della chiesa alessandrina a deporre l'arcivescovo, deposizione che venne poi confermata da Innocenzo I (402-417) e da Arcadio. La notizia non trova alcuna conferma nelle altre fonti coeve, si può quindi considerare una delle tante invenzioni di Teodoro.

(31) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 684 C - 685 A); SOZOMENO 8, 12 (PG 67, 1545 B).

(32) PALLADIO, *Dialogus* 17 (CN 103).

(33) RUFINO, *Historia monachorum* 23 (PL 21, 445-447).

PALLADIO, *Historia Laus.* 11, ed. BUTLER, 32-34.

(34) PALLADIO, *Dialogus* 17 (CN 103).

(35) SOCRATE (4, 23 [PG 67, 521 A]) dice che questo Ammonio accompagnò Atanasio a Roma nel 339 insieme ad Isidoro. Probabilmente Socrate confonde il suddetto Ammonio con un altro, proveniente pure dai monti della Nitria, enumerato con Teodoro e morto poco dopo nel 355.

Cfr. EVELYN WHITE H. G., *The monasteries of the Wādi 'n Natrun* (New York 1932) II, 130.

(36) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 685 A).



vescovile della piccola Ermopoli (a. 390/394) (37), lo portò con sé a Costantinopoli nel 394, dove partecipò pure al sinodo ivi riunitosi per la soluzione della vertenza sorta a causa della sede di Bostra. Quando l'autore della *Historia monachorum* (38) visitò i monaci della Nitria, Dioscoro era già insignito della dignità episcopale e, pare, da non molto tempo. La stessa fonte menziona anche i fratelli Eutimio ed Eusebio, che vivevano ancora nella solitudine in compagnia del fratello Ammonio. Poco dopo, però, l'arcivescovo di Alessandria li chiamò presso di sé (39), li ordinò chierici e condivise con essi la responsabilità dell'amministrazione dei beni della chiesa alessandrina.

Costretti più dalla necessità che non da una naturale tendenza, disimpegnavano impeccabilmente il loro ufficio (40), quando vennero in discordia con Teofilo (41). Quali i motivi? Esaminiamo le fonti.

SOCRATE (42) dichiara esplicitamente che Eutimio ed Eusebio stavano ad Alessandria unicamente per ubbidire ad una imposizione del loro arcivescovo, soffrendo di non poter dedicarsi con tranquillità a ciò che costituiva l'impegno della loro vita monastica: la preghiera, lo studio ed il lavoro manuale. Inoltre il contatto diurno con Teofilo rivelò loro quale fosse la sua brama per le ricchezze. Temendo che l'agiatezza potesse costituire un pericolo per la loro vita spirituale, espressero all'arcivescovo con insistenza il desiderio di ritornare alla solitudine. Teofilo, non percependo il motivo della loro decisione, li esortò caldamente a rimanere. I due fratelli, non trovando altra via di scampo, espressero la ragione della loro insoddisfazione. L'arcivescovo, umiliato per le sincere dichiarazioni dei due chierici, minacciò di perseguitarli, se non soprassedessero alle loro decisioni. Essi, disprezzando le minacce, ritornarono alla solitudine. Da quel giorno Teofilo non risparmiò fatiche per resistere alla loro disubbidienza.

SOZOMENO (43) ritiene che causa dell'inimicizia tra Teofilo e i Macriadelfi sia stato Isidoro, il quale, caduto in disgrazia dell'arcivescovo e scomunicato, si era rifugiato presso di loro. Dello stesso parere è PALLADIO, il quale scrive che la persecuzione aperta contro i Fratelli Lunghi ebbe inizio quando

(37) Palladio ed Evagrio furono presentati all'abate Beniamino da Dioscoro, prete dei monti della Nitria, verso il 390: *Historia Laus.* 12, ed. BUTLER, 35. Nel 394 Dioscoro era già stato consacrato vescovo: MANSI III, 852 C.

(38) RUFINO, *Historia mon.* 23 (PL 21, 446 AB).

(39) EVELYN WHITE, *o. c.* II, 131.

(40) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 685 A).

(41) PALLADIO (*Dialogus* 17 [CN 103-106]) riferisce il nome di quattro altri monaci perseguitati da Teofilo ed amici di Isidoro: Gerace, vecchio di circa novant'anni, che aveva conosciuto S. Antonio, il patriarca dei monaci. Un secondo Gerace, che visse

prima da eremita per quattro anni sul monte Porfrite e per venticinque a Nitria. Due Isacchi sacerdoti: il primo discepolo di S. Macario, cinquantenne, amantissimo della solitudine e conoscitore delle Scritture. Centocinquanta discepoli ne seguivano gli insegnamenti e sette od otto di essi furono fatti vescovi da Teofilo. Non meno celebre era il secondo Isacco, discepolo di Cronio. Da lui dipendevano duecentodieci monaci, dediti in parte alla cura degli ammalati e degli stranieri. A questo fine fece erigere un ospizio. Molti dei suoi discepoli furono elevati alla dignità episcopale.

(42) 6, 2 (PG 67, 685 AC).

(43) 8, 12 (PG 67, 1545 C).

Isidoro si ritirò a Nitria (44). L'atteggiamento dei monaci in suo favore provocò la loro espulsione e dispersione (45).

Non è improbabile, benchè le fonti non l'accennino, che oltre all'insaziabile desiderio di ricchezza di Teofilo, un altro motivo abbia influito sulla decisione di Eutimio ed Eusebio, cioè il comportamento poco corretto dell'Alessandrino verso l'arciprete Pietro e Isidoro.

Dall'esame delle fonti si è indotti a pensare che il motivo riferito da SOCRATE spieghi il ritorno di Eutimio ed Eusebio alla solitudine e il risentimento di Teofilo per essi; non sembra, però, esauriente a dilucidare la tragedia, che ne seguì. PALLADIO e SOZOMENO accennano piuttosto ad un appiglio, di cui si servì il successore di S. Marco per iniziare la persecuzione. Tuttavia essi, ricollegandosi a Isidoro, ci offrono la possibilità di intravedere la vera ragione della lotta. L'Ospitaliere destituito rappresentava per Teofilo, a causa dell'inquietudine, che regnava tra i monaci, e della stima che per la santità e canizie il vegliardo godeva tra essi, il capo dell'opposizione alla sua volontà dominatrice, infatti lo chiamerà più tardi *signifer haereticae factionis* e duce dei ribelli (46). E noi pensiamo che appunto in questa volontà inflessibile e puntigliosa di Teofilo, tenuto presente il momento di lotta con la sede rivale di Costantinopoli, va cercata la ragione ultima dell'inimicizia e della susseguente persecuzione dei monaci della Nitria e del Crisostomo. Le divergenze nel campo pratico e disciplinare erano indizi per l'arcivescovo di un'obbedienza non assoluta. Egli invece esigeva una sottomissione incondizionata, senza resistenza nè tentennamenti, da parte di tutti, specie degli ecclesiastici, indipendentemente dalla loro cultura ed elevatezza morale. La resistenza di Isidoro parve inconcepibile al « Faraone » (47), in un momento in cui assisteva al disfacimento di quel compatto esercito di clero, monaci e popolo, che con la loro unione al capo della chiesa egiziana tanto avevano contribuito alla grandezza della sede alessandrina e della cui totale cooperazione egli abbisognava per opporsi efficacemente alle pretese della rivale Costantinopoli. Isidoro, Eutimio ed Eusebio, riunitisi a Nitria, non avrebbero costituito un centro di propaganda contro il suo operato? E che avverrebbe dei monaci se quel focolaio di resistenza non fosse eliminato? Era indispensabile troncare quanto prima ogni sintomo di disgregazione. Urgeva trovare un mezzo.

### 3. - Teofilo antiorigenista per difendere il proprio prestigio

Mai una lettera pasquale aveva suscitato tanto scalpore tra i monaci egiziani, quanto quella del 399. La confutazione dell'antropomorfismo, fatta da Teofilo, gli aveva attirato le ire della maggior parte dei solitari, che si

(44) *Dialogus* 6 (CN 38).

(HILBERG II, 151).

(45) *Dialogus* 17 (CN 160 s.).

(47) Tale è il nome che Teofilo riceve

(46) *Lettera sinodica* ai vescovi di Palestina e Cipro, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 3

da ISIDORO DI PELUSIO, *Ep.* 152 (PG 78, 285).

pronunciarono contro Origene e i suoi fautori. Il metropolita egiziano, però, sapeva anche che il Maestro alessandrino, di cui egli era fervente ammiratore, era letto e tenuto in considerazione a Nitria da un gruppo di monaci, dotati di eccellenti capacità intellettive ed organizzative. L'improvviso insorgere degli antropomorfiti l'aveva costretto a pronunciarsi a malincuore contro Origene. Ora uno schieramento a favore di quest'ultimi gli avrebbe offerto la possibilità di contare su di un grande numero di aderenti e di procedere contro i suoi oppositori origenisti. Ma ciò non significava rinunciare a tutto un passato? Non era stato forse lui a prendere le difese di Giovanni di Gerusalemme e di Rufino contro Girolamo ed Epifanio? Forse che la lettera del 399 non riecheggiava la dottrina dell'assoluta incorporeità di Dio, tenacemente sostenuta da Origene? La prudenza per il momento, pur non escludendo in caso estremo l'alleanza coi monaci antropomorfiti, consigliava un'altra via, meno compromettente ed egli la seguì. Scrisse infatti una lettera ai vescovi delle vicinanze della Nitria e di Cellia, chiedendo l'espulsione da quei luoghi degli esponenti dei monaci, cioè di Isidoro, Eutimio, Eusebio, Ammonio e dei loro seguaci, senza indicarne la ragione (48). Dioscoro fu probabilmente uno dei vescovi, che ricevette quest'ordine. Lettone il contenuto, lo comunicò ai monaci, alcuni dei quali consigliatisi con lui, decisero di recarsi ad Alessandria. L'ambasciata, composta di anziani con a capo Ammonio, si presentò a Teofilo e chiese spiegazione della loro inaspettata espulsione. L'arcivescovo, indispettito per la inopportuna ed imbarazzante richiesta, in uno scatto di incontenuta ira si scagliò contro Ammonio, gridando: «Anatematizza, o eretico, Origene» e per intimidirli ne fece rinchiusere uno in carcere. Gli altri, andatolo a visitare, decisero spontaneamente di tenergli compagnia. Il popolo, appresa la notizia, o perchè istigato da qualche imprudente monaco oppure spontaneamente per simpatia verso Isidoro e i Fratelli Lunghi, cominciò a mormorare e a tumultuare. Teofilo, temendo un aggravamento della situazione, richiamò alla sua presenza i carcerati volontari e, dopo essersi scusato dell'accaduto, li licenziò quasi non dovesse più interessarsene (49).

Contemporaneamente all'ordine di espulsione dei monaci origenisti dalla Nitria, emanato nell'estate del 399, l'Alessandrino, memore dell'accoglienza fatta da Girolamo al vescovo Paolo da lui deposto e prevedendo uguale comportamento a riguardo dei nuovi espulsi, scrisse al Dalmata, ricordandogli l'osservanza dei canoni circa la convenienza o meno del dovere di ospitalità

(48) PALLADIO, *Dialogus* 6 (CN 37).

(49) PALLADIO, *Dialogus* 6 (CN 37 s.); SOZOMENO 8, 12 (PG 67, 1548 BC).

Teofilo nella *Lettera sinodica*, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 3 (HILBERG II, 150), parla di alleanza tra monaci e pagani, facilitata dalla rievocazione della distruzione del Serapeo. La notizia pare inverosimile ed esagerata, perchè anche i monaci avevano par-

tecipato alla distruzione del Serapeo e quindi difficilmente avrebbero provocato ad essa per unirsi coi pagani. Del resto essi potevano disporre di un buon numero di cristiani, senza dover ricorrere ai cultori degli idoli.

Si consulti pure l'*omelia* di Teofilo sull'istituzione dell'Eucarestia (PG 77, 1028 C).

in casi consimili (50). In risposta poi a precedenti lettere del Betlemita, che accennavano probabilmente alla ripresa della lotta origenista (51), lo esortava alla pazienza e alla moderazione. Non possediamo lo scritto di Teofilo, ma le osservazioni suesposte rispecchiano il tenore della risposta di Girolamo. Infatti egli confessa di essersi fatto vivo, nonostante il silenzio di Teofilo, lo ringrazia del richiamo ai canoni e sulla questione origeniana scrive: « Dispiace a molte e sante persone il tuo mite atteggiamento verso un'indegna eresia e che tu creda che possono emendarsi quelli che, quando sono trattati con dolcezza mettono in pericolo la Chiesa, poichè mentre tu aspetti che qualcuno si ravveda dal suo errore, c'è da temere che si alimenti l'audacia degli erranti e la setta si irrobustisca » (52).

La risposta di Girolamo giunse a tempo. L'ordine di espulsione, emanato da Teofilo, non aveva raggiunto il fine desiderato. Anzi egli era stato costretto a promettere tranquillità a coloro, che dovevano essere dispersi. Restava tuttora aperta una via, che probabilmente egli aveva già intravista, ma di cui non avrebbe voluto usufruire: lo schieramento a favore degli antiorigenisti. Lo scritto del Dalmata rompe gli ultimi indugi, assicurandogli dall'esterno il suo appoggio, quello dei monaci e di « molti santi », tra cui Epifanio. Teofilo sapeva di poter contare con la maggior parte del clero alessandrino, che non osava contraddirgli, coi monaci antropomorfiti, ben più numerosi degli origenisti. Decise quindi che la promessa fatta nel drammatico colloquio dell'inizio del 399 divenisse realtà, scorgendo nella condanna di Origene un mezzo per procedere con efficacia contro Isidoro, i Macriadelfi ed i loro seguaci, considerati suoi pericolosi avversari.

(50) Vale a dire il canone 5° del concilio di Nicea, dove si prescrive che coloro, i quali furono privati della comunione dal proprio vescovo, non possono essere accolti da altri: PITRA, *Juris eccl. Graecorum historia et monumenta* I, 429.

(51) Nel 397 Rufino lasciava la Palestina per Roma, dove a richiesta di un amico, un tal Macario, tradusse dal greco l'*Apoloogia di Origene*, scritta da Panfilo († 307), e vi aggiunse un opuscolo: *De adulteratione librorum Origenis*, nel quale attribuiva le contraddizioni contenute nelle opere del Maestro alessandrino alla mala fede di interpolatori senza coscienza, perciò nella traduzione del *De Principiis* (a. 398) fece i ritocchi necessari, amputando quanto gli pareva interpolato. In una duplice prefazione ebbe l'infelice idea di mettere l'opera sua sotto il patronato di Girolamo senza nominarlo e di atteggiarsi a continuatore dello Stridonense nella traduzione dei tomi di Origene. Pammachio ed Oceano, amici di Girolamo, residenti a Roma, stupiti di trovare il testo di Origene, tradotto da Rufino, tanto inoffensivo, pregarono il Dalmata

a volerne curare una traduzione esatta. Girolamo annuì, mandando la traduzione a Roma con due lettere: una per Rufino in termini pacati, l'altra ai due amici romani e destinata al pubblico, in cui esprimeva il suo giudizio negativo a riguardo del pensiero origeniano. Oceano e Pammachio intrattennero la lettera indirizzata a Rufino, di modo che egli non venne che a conoscenza della risposta loro inviata, contenente riferenze non molto cordiali a suo riguardo. Fu la scintilla di un nuovo incendio, che si inserì nella più vasta reazione all'origenismo, condotta da Teofilo.

Sulla inimicizia riaccesi tra Girolamo e Rufino e sulle conseguenze si leggano le interessanti pagine di CAVALLERA F., *S. Jérôme, sa vie et son œuvre* (Louvain-Paris 1922) II, 240 ss.

(52) GIROLAMO, Ep. 63 (HILBERG II, 585 s.): « Super nefaria heresi quod multam patientiam geris et putas ecclesiae uisceribus incubantes tua posse corrigi lenitate, multis sanctis displicet, ne, dum paucorum paenitentiam praestolaris, nutriatur audacia perditorum et factio robustior fiat ».

## CAPO VII

### MOBILITAZIONE ANTIORIGENIANA CAPEGGIATA DA TEOFILO

#### 1. - L'azione contro i monaci della Nitria

Ammonio e compagni, compiuta la missione e consolati dall'apparente mutato contegno di Teofilo verso di loro (1), ritornarono alla solitudine e ripresero la vita di ogni giorno dedicata al proprio perfezionamento e allo studio della Scrittura, ignari della bufera che li sovrastava (2).

L'arcivescovo, licenziandoli sia pur con modi cortesi, non aveva rinunciato a spuntarla sui suoi avversari. La libertà loro concessa non rappresentava se non una tregua atta a suggerirgli nuove vie per un'azione più radicale. La lettera di Girolamo, come fu scritto nel capo precedente, e l'inutilità dei mezzi usati fino allora, quali le minacce, l'ordine di espulsione e il carcere, lo indussero a schierarsi a favore degli antropomorfiti. Il primo intento in questo suo nuovo atteggiamento fu quello di creare un clima di agitazione in mezzo ai monaci. Sapendo che molti di questi stimavano grandemente Dioscoro e gli erano riverentemente sottomessi, conoscendo altresì la stima che il vescovo nutriva per le opere di Origene, scrisse nell'autunno del 399 una lettera ai solitari del deserto, in cui li ammoniva di non ascoltare Dioscoro e i fratelli, che insegnavano Iddio essere incorporeo. « Dio — proseguiva, — secondo la testimonianza delle Scritture, ha occhi, orecchi, mani e piedi come gli uomini. Coloro invece che convivono con Dioscoro, seguendo la dottrina di Origene, capovolgono le cose, insegnando che Dio non ha occhi, nè orecchi, nè mani, nè piedi » (3). Lo scritto ottenne l'effetto desiderato. Portò lo scompiglio tra i monaci e, accentuando la preesistente divisione, esasperò maggiormente gli animi (4).

Gli antropomorfiti, forti dell'appoggio dell'arcivescovo, provocarono disordini, richiedendone in seguito l'intervento. Egli, « indotto dalle suppliche dei santi e specialmente dai padri e presbiteri, che governavano i mona-

(1) SOZOMENO 8, 12 (PG 67, 1548 B).

(2) PALLADIO, *Dialogus* 6 (CN 38).

(3) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 688 A): « Ὁ γὰρ θεός, φησὶν, κατὰ τὴν θείαν Γραφήν, καὶ ὀφθαλμοὺς ἔχει καὶ ὠτα, καὶ χεῖρας καὶ πόδας, καθὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι ». Pare incredibile che queste espressioni e le seguenti riportate da Socrate siano uscite dalla penna di Teofilo.

DRIOTON E. (*La discussion d'un moine anthropomorphe audien avec le patriarche Théophile d'Alex.*, in ROC 10, 1915/1917,

114) è propenso ad identificare la lettera di Teofilo alle contrade d'Egitto, di cui si fa accenno nella vita dell'abate Afo, in trattazione alla lettera pasquale del 399, con lo scritto di Teofilo ai monaci del deserto contro Dioscoro e seguaci, di cui ci parla SOCRATE 6, 7 (PG 67, 688 A). L'identificazione si può almeno considerare probabile.

(4) SOCRATE 6, 7 (PG 67, 688 B); SOZOMENO 8, 12 (PG 67, 1548 C - 1549 A).



steri », non tardò a recarsi sul luogo (5). Prima, però, predispose le cose in modo tale da garantire la sua vittoria. Ordinò che molti padri di tendenze antiorigeniane si recassero a Nitria (6). Da parte sua, convocò un numero di vescovi richiesto, perchè si potesse celebrare un sinodo (7). Ma, giunto sul luogo dei disordini, incontrò una forte opposizione. I fautori di Origene, consapevoli della loro innocenza e prevedendo il motivo di quell'assembramento, si trincerarono, al dir di Teofilo (8), nella chiesa del monastero, e assoldarono degli ingenui, perchè li aiutassero nell'impresa di resistenza. I convocati, comprendendo la manovra degli oppositori, radunarono quanti più aderenti poterono e cominciarono a gridare e a reagire contro le loro minacce. I trincerati, spaventati da quell'assordante vociferio, abbandonarono la chiesa, lasciando il campo libero agli antiorigenisti. Questi si riunirono e, fatta alla presenza di molti padri la lettura dei libri di Origene, col consenso di tutti i presenti procedettero alla condanna del medesimo (9).

PALLADIO (10) differisce alquanto nel racconto dello sviluppo degli avvenimenti. Egli afferma che l'arcivescovo convocò a concilio i vescovi vicini, i quali si pronunciarono contro i monaci, perchè fautori di Origene; ma aggiunge che nessuno degli interessati è stato invitato a parteciparvi. A nessuno fu concessa la possibilità di una libera difesa, anzi, temendo la reazione ad una condanna generale, tre soli dei principali, cioè Ammonio, Eusebio ed Eutimio, furono scomunicati, proprio quelli che in precedenza Teofilo stimava più di qualsiasi vescovo e li considerava maestri per la probità di vita, la scienza e l'età.

Le due fonti potrebbero completarsi a vicenda. Teofilo a richiesta degli antropomorfiti, da lui edotti, convocò a concilio i vescovi vicini, cono-

(5) *Lettera sinodica*, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 1 (HILBERG II, 147): « *Arbitror quod ante nostras litteras uelox ad uos fama pertulerit temptasse quosdam in monasteriis Nitriae Origenis heresim serere et monachorum purissimum coetum in potione turbida propinare quam ob rem compulsi sumus ad ipsa loca pertimescentes sanctorum precibus et maxime patrum et presbyterorum, qui praesunt monasteriis, ne, dum nos ire cessamus, hi, qui prurientibus blandiuntur auribus, simplicium corda peruerterent* ».

(6) *Lettera sin.*, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 1 (HILBERG II, 148): « *... et coram multis patribus monachorum, qui de tota paene Aegypto conuolauerunt* ».

(7) *Lettera sin.*, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 1 (HILBERG II, 148): « *... iustissimum duxi scribere sanctitati vestrae et breuiter nuntiare, quod e vicino episcopis congregatis, qui proprie inplerent numerum synodi, perrexerint Nitriam* ».

(8) *Lettera sin.*, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 6 (HILBERG II, 154).

(9) *Ibid.*, *Ep.* 92, 1 (HILBERG II, 148).

Teofilo, dirigendosi ad un certo punto del suo scritto (HILBERG II, 153) ai vescovi interessati, scrive: « *obsecro itaque uos, fratres carissimi, ut, si illuc uenerint, praeceptis euangelicis eos ad lacrimas prouocetis. uoti nostri est et illos et alios errorem corrigere paenitentia et digne suo nomine conuersantes, ut, qui uocantur monachi — si tamen hoc esse cupiunt, quod dicuntur — silentium diligant et fidem catholicam, quibus omnino nihil est praeferendum* ».

Da tutto il contesto della lettera e da altre fonti risulta che Teofilo non seppe usare verso gli erranti quella carità evangelica, che inculcava ai suoi colleghi nell'episcopato.

(10) *Dialogus* 7 (CN 38).

sciuti per la loro fedeltà e sudditanza, e gli abati di diversi monasteri di idee antiorigeniane. L'assemblea si tenne a Nitria nella chiesa del monastero principale, strappata agli origenisti. Ad essa vi presero parte solo gli avversari di Origene. Intese e combinate in questo modo le due testimonianze, si comprende sia l'unanimità della condanna, a cui accenna l'Alessandrino, che l'esclusione dalla partecipazione al sinodo dei monaci origenisti, di cui ci parla PALLADIO (11). Il perchè non siano stati ammessi alla riunione i monaci interessati, è evidente. Teofilo era convintissimo che il mezzo a cui ricorreva per condannarli, l'accusa di origenismo, era tanto labile da temere una immediata ritorsione di argomento.

POSTUMIANO di passaggio ad Alessandria, non molto dopo questi avvenimenti e quelli che narremo più oltre, descrive l'eco dei tumulti tra vescovi e monaci e, all'invito di Teofilo di fermarsi colà, dice che non volle *ibi consistere, ubi recens fraternae cladis fervebat invidia*. Egli rimprovera ai monaci la loro disubbidienza ai vescovi, ma aggiunge che solo per causa dell'origenismo non ne doveva essere castigato un numero sì grande (12). La testimonianza di POSTUMIANO è significativa ed illustrativa. Egli ha sentito la narrazione dei fatti dallo stesso arcivescovo e da altri suoi fedeli seguaci; ha, però, avuto agio di ascoltare anche qualche altra voce, che gli offrì la possibilità di rendersi esatto conto della situazione e di formulare un giudizio spassionato, secondo il quale l'accusa di origenismo non sarebbe stato un motivo sufficiente per condannare tanti monaci viventi della stessa fede in Cristo.

La condanna di Origene fatta a Nitria non ottenne miglior risultato del precedente ordine di espulsione, poichè gli origenisti continuarono anche dopo la formale condanna dei capi a considerarli loro maestri e a leggere i libri del Maestro alessandrino. Allora Teofilo, sconvolto per l'insuccesso, escogitò un altro mezzo, atto a provocare in qualche modo l'intervento dell'autorità civile. Chiamò a sè cinque monaci dei monasteri della Nitria, i quali erano mai appartenuti al gruppo dei seniori nè erano degni di disimpegnare il semplice ufficio di ostiarii. Ne consacrò uno vescovo di un piccolo villaggio, ordinò il secondo sacerdote e gli altri tre diaconi. Come ricompensa della dignità, a cui erano stati innalzati, richiese la sottoscrizione di un libello di accusa, da lui stesso formulato contro i tre capi e se lo fece conse-

(11) Frutto del concilio potrebbe essere stata la lettera indirizzata ai vescovi dei dintorni d'Alessandria e dell'Egitto, di cui si conservano frammenti in GIUSTINIANO, *Liber adversus Origenem* (PG 86, 969 C - 971 B). Ivi si parla della condanna di Origene, fatta da Eracla, della sua andata in Palestina e della sua permanenza nella metropoli di Cesarea. Si refuta anche l'errore della presistenza delle anime.

(12) « *Me quidem episcopus illius civi-*

*tatis benigne admodum, et melius quam opinabar, exceptit et secus tenere tentavit: sed non fuit animus ibi consistere, ubi recens fraternae cladis fervebat invidia: nam etsi fortasse videantur parere episcopis debuisse, non ob hanc tamen causam multitudinem tantam sub Christi confessione viventem, praesertim ab episcopis, oportuisse affligi »: Sulpicio Severo, *Dialogus* 1, 7 (PL 20, 188 D - 189 A).*

gnare in chiesa alla presenza del popolo (13). Con questo libello, di cui ignoriamo il contenuto, ma che probabilmente includeva l'accusa di origenismo e quella di ribellione alla legittima autorità ecclesiastica, ed uno scritto personale si presentò al prefetto augustale (14), sollecitandone l'interessamento per l'immediata espulsione dei tre scomunicati (15). Questi gli concesse un rescritto in tale senso ed un soldato (16).

Il papa ANASTASIO (399-401) nella sua lettera a Giovanni di Gerusalemme parla della proibizione dei libri di Origene e l'attribuisce agli Augusti (17). GIROLAMO afferma che l'espulsione degli origenisti da Alessandria e dall'Egitto avvenne per ordine degli imperatori (18). Secondo POSTUMIANO (19) il decreto di espulsione dei monaci sarebbe stato firmato dal prefetto. La discordanza delle fonti è solo apparente. Non è improbabile infatti che alla prima domanda di intervento dell'autorità civile da parte di Teofilo, il prefetto abbia chiesto un intervallo di tempo necessario per consultare l'imperatore, il quale, esaminata la situazione, ordinò che fosse promulgato un editto, prescrivente l'espulsione dei monaci ribelli e la condanna dei libri di Origene, senza nominarne probabilmente l'autore (20).

Teofilo, prevedendo l'inutilità della sola promulgazione dell'editto, radunò all'inizio del 400 un'accozzaglia di gente prezzolata e violenta, la rimpinzò di vino e, messosi a capo, partì con la spedizione punitiva contro i ribelli. Giunsero sul luogo di notte. Dioscoro fu deposto e lasciato alla mercé degli schiavi etiopi, forse non ancora battezzati. La sede episcopale, che risaliva ai tempi di Cristo, venne soppressa (21). Gli invasori, scagliatisi contro le celle dei monaci, devastarono o rapinarono tutto ciò che in esse si trovava. Con furore incontenuto volevano impadronirsi a tutti i costi dei tre capi; questi, però, sfuggirono alle loro mani, perchè erano stati calati in un pozzo, la cui apertura era stata coperta con stuoie. Furibondi per l'insuccesso incendiarono le loro celle, dove erano custoditi i libri del Vecchio

(13) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 38 s.).

(14) Il nome ci è sconosciuto.

(15) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 39).

(16) *Ibid.*

PALLADIO accenna ad un editto, quando parla dell'espulsione di Gerace: *Dialogus* 17 (CN 106).

(17) Ep. 1, 5 (PL 20, 72 A s.): « *Illud quoque, quod evenisse gaudeo, tacere non potui, beatissimorum principum nostrorum manasse responsa, quibus unusquisque Deo serviens ab Origenis lectione revocetur: damnatumque sententia principum, quem lectio reum profana prodiderit* ».

(18) *Apologia adversus libros Rufini* 1, 12 (PL 23, 406 D): « *Imperatorum quoque scripta, quae de Alexandria et Aegypto origenistas pelli jubent, me suggerente, dicata sunt* ».

(19) SULPICIO S., *Dialogus* 1, 7 (PL 20, 188 C): « *Cum haec atque alia istiusmodi ab episcopis proderentur, ex studiis partium orta est seditio: quae cum reprimi sacerdotum auctoritate non posset, saevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam praefectus assumitur, cuius terrore dispersi fratres, ac per diversas oras monachi sunt fugati, ita ut propositis edictis in nulla sede consistere sinerentur* ».

(20) L'editto potrebbe essere stato formulato sul tipo di quello del 398 contro la lettura dei libri di Montano ed Eunomio: *Codice teod.* XVI, 5, 34.

(21) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 39<sup>s.15</sup>). SOCRATE (6, 7 [PG 67, 688 B]) asserisce che Teofilo armò gli stessi monaci contro Dioscoro e i fratelli.

e del Nuovo Testamento, codici preziosi e, purtroppo, dove si trovavano anche le sacre Specie e un giovane. Finita la devastazione, ritornarono ad Alessandria (22).

Questa terrificante impresa è stata tristemente immortalata nel *sinassario ecclesiastico* di Costantinopoli al 10 luglio con le seguenti esagerate espressioni: « Nello stesso giorno il ricordo di innumerevoli santi padri, che abitavano nelle grotte e nelle caverne del deserto della Nitria e che Teofilo, arcivescovo di Alessandria, condannò a dura morte col fumo e col fuoco per causa del presbitero Isidoro » (23).

I perseguitati, dopo questi atti di sopruso e di violenza, non sentendosi più sicuri nella solitudine della Nitria, decisero di abbandonare l'Egitto e di recarsi a Gerusalemme. Non partirono soli. Dioscoro fu accompagnato dai suoi sacerdoti e diaconi. Agli altri si aggiunsero trecento fratelli dei più illustri. I rimanenti si sparpagliarono in luoghi diversi (24).

## 2. - Sviluppo della lotta

Non appena Teofilo ebbe notizia della nuova destinazione dei monaci, per sconfiggere qualsiasi propaganda a suo sfavore, si affrettò a far conoscere la condanna di Origene, causa del loro esilio.

Il primo a cui pensò l'Alessandrino fu il pontefice Anastasio. Siccome il latore della lettera, il monaco Teodoro, convinto antiorigenista, aveva espresso il desiderio, prima di partire per Roma, di vedere Girolamo e i suoi confratelli (25), Teofilo gli permise il passaggio da Betlemme, approfittando dell'occasione per inviare uno scritto allo Stridonense. Esso contiene una presentazione del monaco Teodoro che, venendo dai monasteri della Nitria, lo potrà ragguagliare sulla pace ed osservanza religiosa che vi regna in quei luoghi dopo l'espulsione degli origenisti, ed un invito a Girolamo a cercare la collaborazione di uomini prudenti ed eruditi, perchè lo coadiuvino nella difesa della fede (26).

Intanto, alla notizia che un fuggitivo aveva ricevuto ospitalità da Gio-

(22) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 39).

(23) *Propylaeum ad acta SS. novembris*, ed. DELEHAYE (Bruxellis 1940) 812.

TEODORO DI TRIMITO (PG 47, LXII) parla di una sommossa contro Teofilo, capeggiata dai monaci della Nitria, dopo la sua spedizione punitiva. Lo stesso, secondo il TILLEMONT, *Mémoires* XI, 641, affermerebbe GIORGIO ALESSANDRINO.

La notizia sembra trovare una conferma nella omelia tenuta il Giovedì Santo del 400 da Teofilo. Egli, dopo aver descritto l'istituzione dell'Eucarestia e la scena della lavanda dei piedi, esorta gli ascoltatori ad imitare Cristo, Nostro Salvatore, a vivere la carità, che ci unisce a Dio, a credere

nei divini misteri e ad evitare le discordie causate da alcuni monaci che, divenuti ministri di satana, giunsero a turbare la stessa pace e tranquillità, che si godeva nella città di Alessandria: PG 77, 1028 BC.

(24) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 39).

(25) Lettera di Teofilo, in GIROLAMO, Ep. 89 (HILBERG II, 142).

(26) *Ibid.* (HILBERG II, 142 s.): « Didici, quod et sanctitas tua nouerit, Theodorum monachum eiusque studio conprobaui, quia, cum a nobis Romam nauigaturus exiret, noluit ante proficisci, nisi te et sanctos fratres, qui tecum sunt in monasterio, quasi sua uiscera amplexaretur et inuiseret ».

vanni di Gerusalemme e che altri venivano accolti qua e là con segni di commiserazione, di stima e di benevolenza, Teofilo mandò Prisco ed Eubulo in Palestina con lo specifico compito di mantenere viva la lotta anti-origeniana e di non dar tregua agli espulsi (27). I due messaggeri furono all'altezza della loro missione, perchè Girolamo nella risposta allo scritto suindicato, si rallegra per le riprese relazioni con Teofilo, loda l'azione travolgente di Prisco ed Eubulo nel dare la caccia ai fuggitivi e si congratula per la vittoria conseguita dalla sede alessandrina sulla eresia. Giovanni, offrendo ospitalità ad uno dei monaci (28), non intese violare i diritti di alcuno, tanto più che da Alessandria non erano ancora giunti ordini precisi, quando avvenne il fatto (29).

Lo zelo indiscreto di Prisco ed Eubulo indusse i pellegrini forzati ad abbandonare i dintorni di Gerusalemme e a cercare qualche altro asilo più sicuro (30).

Nel frattempo Teodoro era giunto a Roma (primavera del 400) ed aveva presentato al papa Anastasio lo scritto di Teofilo (31). Il testo non ci è pervenuto, ma dalle lettere del Pontefice al vescovo Simpliciano di Milano († 15 agosto 400) e al suo successore Venerio, possiamo dedurre che l'Alessandrino abbia parlato del male, che arrecava la lettura dei libri di Origene, e della condanna, che ne aveva fatto, enumerandone gli errori (32). Ana-

(27) GIROLAMO, *Ep.* 86 (HILBERG II, 139).

(28) HOLL K. (*Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, in « Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften », Phil.-historische Klasse 11 [1916] 246) ritiene che questo tale non possa essere altri che Isidoro.

Lo SCHWARTZ (*Palladiana*, in *ZntW* 36 [1937] 174-176) pensa invece, e a ragione, che si tratti di Palladio.

(29) GIROLAMO, *Ep.* 86 (HILBERG II, 138 s.).

Questa lettera è considerata dal CAVALLERA (*S. Jérôme, sa vie et son œuvre*, Louvain-Paris 1922, II, 39) posteriore alla lettera 88 (HILBERG II, 141 s.). A noi pare invece che la preceda e sia una risposta alla lettera di Teofilo, in GIROLAMO, *Ep.* 89 (HILBERG II, 142 s.), considerata da tutti gli autori come la prima del gruppo di lettere mandate nel 400 al Dalmata.

Tra le ragioni che possiamo addurre a nostro favore, accenniamo alle seguenti: 1) Vi precede un lungo silenzio: « *Nuper tuae beatitudinis scripta suscepi et emendantia uetus silentium et me ad solitum officium prouocantia* »: HILBERG II, 138. Ora ciò sembrerebbe incomprensibile se fossero già pervenute a Girolamo, come ritiene il Cavallera, le lettere 89 e 86. 2) Riprende

il pensiero dell'*Epistola* 63, 3 (HILBERG I, 586): « *Super nefaria heresi quod multam patientiam geris et putas ecclesiae uisceribus incubantes tua posse corrigi lenitate, multis sanctis displicet* »; infatti nella lettera 86 (HILBERG II, 139), scrive: « *Ostendisti, quod huc usque taciturnitas dispensatio fuit, non consensus... libere enim reuerentiae tuae loquor: dolebamus te nimium esse patientem et ignorantes magistri gubernacula gestiebamus in interitum perditorum* ». 3) Girolamo scusa nella lettera l'ospitalità data da Giovanni, in quanto Teofilo non aveva ancora fatto pervenire ordini. La scusa non si sosterrebbe, supponendo il previo contatto coi messaggeri dell'Alessandrino, latori di scritti, i quali avrebbero certo trasmesso il parere del loro arcivescovo in materia.

(30) SOZOMENO 8, 13 (PG 67, 1549 B).

(31) SCHWARTZ, *Palladiana*, in *ZntW* 36 (1935) 174.

(32) « *Pari modo uir sanctus et honorabilis Theophilus, frater et coepiscopus noster, circa salutis commoda non desinit uigilare, ne dei populus per diuersas ecclesias Origenem legendo in magnas incurrat blasphemias* »: Lettera di Anastasio a Simpliciano, in GIROLAMO, *Ep.* 95, 1 (HILBERG II, 158).

« *... tempore nostro, indicante coepiscopo Alexandriae civitatis Theophilo, qui refert*



stasio, influenzato dal circolo antiorigenista romano, rappresentato da Pammachio, Oceano, Marcella ed Eusebio di Cremona, indisse la riunione di un sinodo, condannò gli errori noti di Origene e di altri ancora, che affiorassero dalle sue opere, invitò Rufino a giustificarsi e, affine di prevenire qualsiasi ulteriore propaganda dei nefasti insegnamenti, inviò per mezzo del monaco Eusebio una lettera al vescovo Simpliciano di Milano, in cui annunciava la condanna di Origene e lo invitava a seguirne l'esempio (33). Mentre a Roma il partito antiorigenista prendeva il sopravvento, continuava lo scambio di corrispondenza tra l'Egitto e la Palestina nell'estate del 400.

Dopo l'andata a Betlemme di Teodoro, Prisco ed Eubulo, è la volta del vescovo Agatone e del diacono Atanasio collaboratori di Teofilo nella lotta antiorigeniana e portatori anch'essi di uno scritto (34). Ivi si parla della eresia origeniana, penetrata nei monasteri della Nitria, e dello stroncamento fattone secondo il detto dell'Apostolo: *argue eos seuere* (35). Pare che i monaci perseguitati siano riusciti ad attirare qualcuno dalla loro parte, perchè Teofilo insiste presso il Dalmata, affinché lavori per riconquistare coloro che si lasciarono adescare dagli eretici ed auspica giorni migliori, in cui la fede cattolica e la disciplina ecclesiastica siano custodite con la piena sottomissione dei popoli (36).

*se legisse libros quondam illius, qui dictus est Origenis, in quibus sunt tantae blasphemiae in legem divinam vel in evangelium Christi Domini nostri, ut melius sit aures circumdare spinis quam nequissima illius audire composita, aut aciem oculorum claudere, ne ipsas litteras ex eius expositione currentes legere possimus scelorum vel blasphemiarum*»: VAN DEN GHEYN I., *La lettre du Pape Anastase I<sup>er</sup> à S. Venerius, évêque de Milan, sur la condamnation d'Origène*, in « *Revue d'Hist. et de Lit. rel.* » 4 (1899) 7.

(33) Lettera di Anastasio a Simpliciano, in GIROLAMO, *Ep.* 95 (HILBERG II, 157).

Tra le proposizioni censurate dal papa Anastasio ve n'era una che falsamente si dichiarava estratta dalla versione rufiniana del *De Principiis*. Rufino si difese inviando un'apologia (a. 401) al pontefice Anastasio per cancellare ogni traccia di sospetto e per rimettere al Papa la dichiarazione della sua fede, la quale gli servisse come bastone per cacciare via coloro che non cessavano di abbaiargli dietro. Pare che questo scritto non abbia impressionato il Pontefice ed allora Rufino si risolse a confutare la lettera di Girolamo ad Oceano e Pammachio, descrivendolo come intrigante, sobillatore, cavilloso, vanitoso e geloso. La risposta del foscio Dalmata fu pronta (a. 401) con l'Apo-

logia *adversus libros Rufini* (PL 22, 397-456). Egli era già divenuto fin dal 399 attivo collaboratore di Teofilo ed aveva rifornito e continuava a rifornire l'Occidente di scritti atti a servire alla causa antiorigeniana. Rufino si limitò a rispondere da Aquileia con una lettera privata e poi ebbe il buon senso di tacere. Girolamo continuò a bersagliare il suo avversario con titoli poco lusinghieri anche dopo la sua scomparsa.

Per notizie dettagliate sulle relazioni tra Girolamo, Rufino ed il pontefice Anastasio in questa seconda ripresa dell'antiorigenismo, rimandiamo all'articolo di VILLAIN M., *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène*, in « *Recherches de science religieuse* » 27 (1937) 5-37 e in particolare le pp. 165-195.

(34) GIROLAMO, *Ep.* 87 (HILBERG II, 140).

Siccome la risposta di Girolamo a questa lettera fu scritta due giorni dopo l'arrivo di Vincenzo da Roma, il quale dava già notizia del grande successo ottenuto colà dallo scritto di Teofilo, portato da Teodoro nel marzo del 400, pare che la lettera, i cui latori furono Agatone e Atanasio, si debba far risalire al giugno del 400.

(35) Tito 11, 15.

(36) Lettera di Teofilo, in GIROLAMO, *Ep.* 87 (HILBERG II, 140).

La risposta di Girolamo non si fece attendere (37). Egli si rallegra coi due messaggeri per lo zelo dimostrato contro l'eresia, ma soprattutto perchè la voce dell'arcivescovo si è fatta udire su tutta la terra, e con grande letizia di tutte le chiese il diavolo ha cessato di espandere il suo nefasto veleno. Non sibila più il serpente antico, ma contorto e lacerato, si nasconde nelle tenebre delle caverne, non potendo soffrire la luce del sole (38). Accenna ad un suo scritto inviato in Occidente per smascherare gli eretici e prevenire gli incauti. Chiede una lettera sinodica per potere, sull'autorità di tale vescovo (Teofilo), lottare con più ardore e fiducia per la causa di Cristo. Annuncia l'arrivo da Roma di Vincenzo, il quale non ha parole per decantare l'effetto salutare, prodotto dallo scritto di Teofilo nella città e in tutta l'Italia (39). Supplica l'arcivescovo di Alessandria di continuare a tenersi in relazione cogli occidentali, affinché essi non si stanchino di recidere con falce affilata i cattivi germi (40).

Probabilmente Agatone ed Atanasio, di ritorno dal loro viaggio in Palestina, avvertono l'Alessandrino che i monaci ribelli, nonostante i suoi reiterati richiami, sono ancora accolti qua e là con benevolenza. Questa notizia, la mancanza di una lettera ufficiale, già richiesta da Girolamo (41), in cui si delineassero le fasi della lotta, l'occasione della prossimità della festa dell'Encenia, che avrebbe visto raccolti attorno al vescovo di Gerusalemme tutti i vescovi di Palestina, la necessità di avere questi pastori d'anime e quanti altri potesse consenzienti col suo operato, indussero Teofilo nell'agosto-settembre del 400 a formulare una lettera sinodica, che indirizzò ai vescovi di Palestina. In essa si possono distinguere due parti: una dogmatica, in cui Teofilo sintetizza e refuta gli errori di Origene (42); l'altra storico-espositiva in cui parla della lotta scatenatasi tra origenisti ed antropomorfiti sui monti della Nitria, della condanna di Origene fatta sul luogo e della reazione di una parte dei monaci sia per difendere Isidoro, che per impedire la condanna del Maestro alessandrino (43).

I vescovi presenti a Gerusalemme per la festa dell'Encenia dal 14 al 21 settembre, si riuniscono a concilio ed esaminata fra l'altro anche la lettera sinodica di Teofilo procedono essi pure alla condanna degli errori di Origene. Rispondendo poi all'arcivescovo di Alessandria, dichiarano che la

(37) GIROLAMO, *Ep.* 88 (HILBERG II, 146 s.).

(38) « *Uox beatitudinis tuae in toto orbe personuit et cunctis Christi ecclesiis laetantibus diaboli uenena siluerunt. nequaquam antiquus serpens sibilat, sed contortus et euisceratus in cauernarum tenebris delitescens solem clarum ferre non sustinet* »: GIROLAMO, *Ep.* 88 (HILBERG II, 141).

(39) GIROLAMO, *Ep.* 88 (HILBERG II, 142).

(40) *Ibid.*

(41) *Ibid.*

(42) In GIROLAMO, *Ep.* 92, 2, 4 (HILBERG

II, 148-150; 152 s.).

(43) *Ibid.*, *Ep.* 92, 1, 3, 5, 6 (HILBERG II, 147 s.; 150 s.; 153 s.).

Probabilmente PALLADIO sintetizza a suo modo questa lettera quando scrive (*Dialogus* 7 [CN 40]): « Οὐκ ἔδει μὲν ὑμᾶς παρὰ γνώμην μου ἐν ταῖς πόδεσιν ὑποδέξασθαι τοὺς: ἑπειδὴ δὲ ἠγνοήσατε, συγγνώμην ὑμῖν νέμω. Τοῦ λοιποῦ τοῖσιν φροντίσατε, μήτε εἰς ἐκκλησιαστικόν, μήτε εἰς ἰδιωτικόν τούτους ὑποδέξασθαι τόπον· οὐ μόνον λέγων, ἀλλὰ φανταζόμενος εἶναι θεός, τῇ ὑπερβολῇ τῆς οἰήσεως ».

Palestina è libera dalle eresie, se si accettava qualcuno, che segue le false dottrine di Apollinare; si meravigliano dell'enumerazione degli errori di Origene da lui riferita, perchè di alcuni — che il regno di Dio abbia fine, che i demoni si salvino — non ne hanno mai sentito parlare; condannano tuttavia coloro che così la pensassero; riprofondendo la fede nicena, anatematizzano Apollinare; promettono di non ammettere nelle loro chiese coloro, che furono da lui scomunicati *uel propter dogmatum nouitate uel propter alias causas*, finchè non si siano riconciliati con lui (44).

La risposta è assai prudente. Si condannano gli errori di Origene, senza classificarli. Ai monaci proibiscono soltanto l'ingresso nelle chiese e con l'espressione *uel propter dogmatum nouitate uel propter alias causas* esprimono il dubbio che essi siano stati condannati per causa di errori dottrinali.

Il vescovo di Lidda non si contentò della risposta collettiva, ma volle vergare egli stesso uno scritto per congratularsi con Teofilo per l'azione svolta ed invitarlo a proseguire senza posa nella lotta intrapresa, affinchè i semplici non siano ingannati ed il corpo di Cristo non venga dilacerato da divisioni (45).

Il pronunciamento dei vescovi di Palestina contro gli errori di Origene e la proibizione fatta ai monaci dispersi di entrare nelle chiese, rese insostenibile la loro permanenza in quei luoghi, perciò, mentre gli uni si diressero verso altre parti non lontane, un gruppo di cinquanta, tra cui i capi (46), compreso Isidoro (47), nell'ottobre del 400 presero la via di Costantinopoli. Questa scelta è stata certo motivata dalle circostanze di insicurezza in cui vivevano, ma anche dalla speranza di trovare nel vescovo della Capitale o nell'imperatore, qualcuno più forte di Teofilo, il quale potesse aiutarli e proteggerli validamente contro le violenze e le calunnie a loro ingiustamente inflitte. Del resto essi sapevano che le relazioni tra la sede alessandrina e quella di Costantinopoli erano tese. Ora tale situazione poteva ridondare a loro favore.

La notizia della nuova direzione dei monaci non piacque a Teofilo. Egli s'affrettò ad inviare ai vescovi di Cipro la stessa sinodica composta per quelli di Palestina. Ad Epifanio, metropolita dell'isola, oltre la sinodica, mandò pure uno scritto personale, in cui cercava di conquistarsi le simpatie del vecchio ed ardente antiorigenista. La lettera parla dell'espulsione dei monaci dalla Nitria, della loro andata a Costantinopoli; invita Epifanio a convocare i vescovi dell'isola e ad inviare una lettera sinodica a lui, al vescovo della « Nuova Roma » e a tutti coloro a cui credesse opportuno; lo esorta ad avvertire i vescovi dell'Isauria, della Panfilia e delle province circonvicine, affinchè tutti ad una voce condannino Origene ed i suoi seguaci. Egli ha già

(44) Risposta dei vescovi di Palestina alla sinodica di Teofilo, in GIROLAMO, *Ep.* 93 (HILBERG II, 155).

(45) In GIROLAMO, *Ep.* 94 (HILBERG II, 156 s.).

(46) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 40).

(47) SOCRATE 6, 9 (PG 67, 692 B).

provveduto a mandare a Costantinopoli alcuni padri della Nitria, accompagnati da uomini santi e di grande penitenza; ciò non toglie che il metropolita di Cipro ne imiti l'esempio, affinché si possa rendere valida testimonianza di quanto è stato fatto (48).

Teofilo agì con raffinata astuzia. Egli sapeva che in occasione dell'elezione e consacrazione di Giovanni la sua fama era stata incriminata presso la corte. L'arrivo dei perseguitati a Costantinopoli non poteva se non pregiudicarlo maggiormente. Era necessario impedire ad ogni costo ogni ulteriore incriminazione a suo riguardo. Per questo egli, dopo aver mobilitato i vescovi di Palestina, si rivolse a quelli di Cipro e per mezzo loro a quelli dell'Isauria, della Panfilia e delle province circonvicine, esortandoli a condannare i seguaci di Origene, affinché giungesse unanime a Costantinopoli la voce di riprovazione a loro scapito. Come suoi inviati alla Capitale scelse uomini di virtù e dediti alla penitenza, ma allo stesso tempo fedeli, capaci di impressionare col portamento austero almeno tanto quanto gli oppositori. Invitò infine il metropolita di Cipro, che aveva denunciato qualche anno prima al pontefice Siricio come scismatico o eretico (49), a mandare anche proprii messaggeri a Costantinopoli, così se avessero, come era prevedibile, dubitato dei suoi personali, non avrebbero almeno negato credito a quelli.

Epifanio esultò per la lettera di Teofilo e volle esprimere il contento in uno scritto indirizzato a Girolamo (50), nel quale incluse anche lo scritto dell'Alessandrino. Convocò in seguito un sinodo, procedette alla condanna dell'origenismo e ne comunicò le decisioni a Giovanni di Costantinopoli, pregandolo di seguirne l'esempio (51).

Il campo di battaglia si era ormai esteso più di quanto aveva previsto Teofilo. Una semplice questione di insubordinazione disciplinare, a causa del diverso atteggiamento dei monaci a proposito degli insegnamenti di Origene e del carattere autoritario dell'arcivescovo alessandrino, che non ammetteva resistenze, degenerò in controversia dogmatica, la quale superando i limiti dell'Egitto, interessò l'Occidente, attraverso Roma e Milano, e l'Oriente, attraverso la Palestina, Cipro, l'Isauria, la Panfilia e Costantinopoli. La lotta era iniziata con mezzi impari e continuò allo stesso modo. Da una parte Teofilo, aureolato della posizione ed importanza della sua sede; dall'altra

(48) In GIROLAMO, *Ep.* 90 (HILBERG II, 143-145).

SOZOMENO (8, 13 [PG 67, 1549 B]) scrive che l'arrivo di Ammonio a Costantinopoli fu preceduto da quello dei messi di Teofilo, i quali dovevano denigrarlo ed impedire le relazioni con la corte. La notizia è contraddetta dalla lettera di Teofilo citata sopra, dove si legge che egli inviò legati soltanto dopo che seppe della partenza dei monaci per la Capitale.

(49) PALLADIO, *Dialogus* 16 (CN 99).

(50) In GIROLAMO, *Ep.* 91 (HILBERG II, 145 s.).

(51) SOCRATE 6, 10 (PG 67, 696 A); SOZOMENO 8, 14 (PG 67, 1552 B).

Questi due storici fanno un'indebita inversione, affermando che prima si tenne il sinodo di Cipro, poi quello di Alessandria. La priorità di quest'ultimo risulta dalla lettera sinodica di Teofilo e dallo scritto indirizzato ad Epifanio.

monaci inermi, rei unicamente di aver preso le difese di un innocente e di seguire ciò che prima il loro Pastore, ora in veste di giudice, aveva seguito. Essi avevano pensato che, sottraendosi alla sua giurisdizione, ne avrebbero scampato le ire. Quanto si sono ingannati! Dovunque giungevano, li aveva già preceduti o li seguiva immediatamente qualche scritto o messaggero del potente arcivescovo.

### 3. - I Macriadelfi ed il loro seguito a Costantinopoli

Verso la fine del 400 i pellegrini forzati giunsero alla « Nuova Roma » e, presentatisi al vescovo Giovanni, raccontarono la loro triste storia. Parlarono delle ingiurie e delle oppressioni, di cui erano stati vittime, ne richiesero l'aiuto e la mediazione per poter ritornare in Egitto, allegando che se ciò non bastasse, sarebbero stati costretti ad accusare Teofilo presso l'imperatore a scapito della buona fama dei ministri della Chiesa (52).

La posizione di Giovanni non era facile. Da un lato la sua grande anima di padre e di pastore avrebbe voluto aprire immediatamente le braccia a quei venerandi perseguitati; dall'altro la loro provenienza dall'Egitto gli impediva di prendere una decisione senza il previo consenso di Teofilo. Consigliò per il momento i monaci a tacere sulle angherie, che avevano dovuto sopportare, promettendo di patrocinare la causa presso l'arcivescovo di Alessandria. Intanto offrì ai perseguitati ospitalità nei dintorni della chiesa di S. Anastasia, dove potevano riunirsi per il disimpegno dei doveri religiosi. Incaricò Olimpia ed alcune altre distinte matrone di assisterli. I più giovani provvidero alla loro sussistenza col proprio lavoro. Nonostante tutti questi paterni riguardi, Giovanni si rifiutò di ammetterli alla sua comunione nè permise loro di frequentare le sacre funzioni nella chiesa metropolitana (53). Approfittando invece della presenza dei legati permanenti di Teofilo a Costantinopoli, il cui ufficio consisteva principalmente, secondo PALLADIO (54), nel sorvegliare e mercanteggiare le nomine dei magistrati per l'Egitto, cercò di abboccarsi con essi. Li convocò nel suo episcopio ed espone loro il caso ed i travagli dei monaci egiziani. Non è improbabile che qualcuno dei legati avesse avuto precedenti contatti in Egitto con quei venerandi asceti e, conoscendone lo spirito di penitenza e la santità, si sia meravigliato del trattamento, di cui erano stati vittime. Anzi PALLADIO (55) direbbe che essi ricobbero l'ingiustizia fatta ai monaci, ma consigliarono il vescovo a non ammetterli nella sua comunione per non offendere la sensibilità di Teofilo. È difficile poter vagliare il valore di questa testimonianza, sembra tuttavia improbabile che i legati dell'Alessandrino si siano pronunciati esplicitamente

(52) PALLADIO. *Dialogus* 7 (CN 40).

(53) *Ibid.* (CN 41); SOCRATE 6, 9 (PG 67, 693 AB); SOZOMENO 8, 13 (PG 67, 1549 C).

(54) *Dialogus* 7 (CN 41).

(55) *Ibid.*



per l'innocenza dei monaci. Essi non ignoravano che il semplice dissentire dal loro signore avrebbe potuto trasformarli da fiduciari in rei.

Nel frattempo giunsero a Costantinopoli gli inviati di Teofilo, i quali cominciarono a controbilanciare la propaganda dei monaci. Apparvero anche i legati di Cipro con la lettera sinodica del loro metropolita, e Giovanni si convinse che la situazione era troppo poco chiara per consentire una soluzione immediata. All'inizio del 401 egli si allontanò da Costantinopoli per alcuni mesi, recandosi in Asia per una specie di giro d'ispezione. In questa occasione presiedette un sinodo ad Efeso, dove fece comparire e deporre alcuni vescovi simoniaci ed eleggere vescovo di quella metropoli il monaco Eraclide. A Nicomedia fu deposto il vescovo Geronzio (56).

Durante l'assenza di Giovanni da Costantinopoli la questione dei monaci non fu soggetta ad alcun colpo di scena sensazionale. Essi continuarono ad usufruire dell'ospitalità offerta dal vescovo, cercando di difendersi dalle accuse formulate contro di essi dai legati di Epifanio e di Teofilo.

#### 4. - Scambio di corrispondenza tra Giovanni e Teofilo

Nel gennaio del 401 l'arcivescovo d'Alessandria nella sua solita lettera pasquale riprese in esame gli errori di Origene, refutandoli con veemenza ed animosità (57). Degno di rilievo è un caldo invito che egli rivolge agli erranti, perchè si ravvedano (58). Lo scritto deve essere anche pervenuto a

(56) Per tutta la questione si leggano le sensate pagine del BAUR, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* (München 1930) II, 119-134.

(57) In GIROLAMO, *Ep.* 96 (HILBERG II, 159-181).

Con la partenza dei perseguitati dalla Niria la questione origeniana non si assopì completamente tra i monaci egiziani. Ne sono prova due frammenti di lettere di Teofilo, una diretta a certi monaci origenisti di cui si ignora la località, in GIUSTINIANO, *Liber adversus Origenem* (PG 86, 967 BC), e l'altra ai « santi » di Scete, *Ibid.* (PG 86, 967 CD). La prima parla della condanna di Origene fatta da lui, dal pontefice Anastasio e da un sinodo di vescovi occidentali; si può quindi ritenere che sia dell'estate del 400. La seconda è una risposta a coloro che resistono alla condanna di Origene ed affermano che egli abbia insegnato secondo la dottrina della Chiesa. Potrebbe essere stata scritta alla fine del 400 o all'inizio del 401.

(58) La lettera pasquale del 401 ha un grande valore dogmatico e ci potrebbe anche rivelare un qualche cosa dell'animo apostolico di Teofilo, se il tono, con cui fu

scritta, non ci facesse pensare più ad un polemista interessato che ad un pastore d'anime.

Citiamo qualche passo, attinente al caso nostro: « *Uos autem obsecro, fratres, ut in commune oremus pro eis... dei misericordiam deprecantes, ut liberet eos errore, quo uincti sunt, et odium, quo adversum nos frustra insaniunt, amore commutent. unde et nos obliti iniuriarum indulgentissimo eos cupimus recipere sinu et illorum sanitatem et gloriam computamus, et si aliter non possunt curari nisi nostra humilitate, ultro eis satisfaciamus* ». E più oltre: « *Forsitan haec audientes ecclesiasticae congregationis amor subeat et recordentur fraternae in commune laetitiae et hymnorum, quibus cum ceteris domino concinebant, frigusque odiorum dilectionis calore commutent et intelligant nos medicos, non inimicos, indulgentissimos fratres, non hostili tumentes superbia* »: in GIROLAMO, *Ep.* 98, 23-24 (HILBERG II, 208 s.).

Queste espressioni rivelano di per se stesse il cuore del Pastore, che fustiga l'errore, ma richiama gli erranti sulla via della salvezza, oppure sono inviti interessati che tenderebbero a neutralizzare l'azione che i

conoscenza di Giovanni di ritorno dall'Asia, il quale esaminatolo e dopo nuovi colloqui cogli interessati si convinse che la posizione dei monaci non era tale da chiudere ogni via alla conciliazione, anzi, egli deve aver compreso che il motivo per cui erano stati privati della comunione con la Chiesa ed espulsi, cioè l'origenismo, non era del tutto convincente. Infatti i monaci interrogati avevano rivelato che essi non professavano gli errori di Origene, ma la dottrina comunemente accettata anche da Teofilo.

Stando le cose a questo punto, Giovanni nella primavera del 401 intraprese l'ufficio di mediatore tra l'arcivescovo e i Fratelli Lunghi. Scrisse una lettera all'Alessandrino in cui, dichiarandosi figlio e fratello, lo supplicava di riaccettare nella sua comunione quegli infelici (59) e qualora pensasse, aggiunge SOZOMENO (60), che la loro causa si dovesse giudicare, lo scongiurava ad inviare qualcuno che potesse sostenere la parte di accusatore. L'aggiunta dello storico è importante, in quanto lascia intravedere che gli inviati di Teofilo e di Epifanio non avevano argomenti atti a formulare una vera accusa.

Le fonti tacciono sulle impressioni di Teofilo nel ricevere lo scritto. Si potrebbero forse immaginare: la chiesa d'Alessandria, almeno fino al 381, era sempre intervenuta in modo determinante nelle controversie della chiesa di Costantinopoli e dell'Oriente ed ora il vescovo della « Nuova Roma » pretendeva immischiarsi nelle faccende dell'Egitto! Ciò dovette sembrare inconcepibile a un capo come Teofilo, che non ammetteva diversità di parere tra i suoi sudditi nè avrebbe sopportato un'ingerenza nelle competenze di sua giurisdizione dall'esterno e tanto meno da Costantinopoli. Se non stigmatizzò subito ciò che egli credeva un'indegna intrusione, fu perchè non si sentiva sufficientemente preparato e l'atteggiamento di Giovanni verso i Macriadelfi l'aveva sconvolto. Si limitò, in risposta alla lettera, ad inviare nell'estate del 401 una nuova ambasciata, rincarando la dose di accuse contro i monaci (61). Da questo momento, però, la questione dei monaci comincia a passare in seconda linea per l'Alessandrino. Tutte le sue preoccupazioni sono rivolte alla sede di Costantinopoli e a chi ne è il capo, col quale ha problemi ben più interessanti da risolvere, che non una semplice insubordinazione di monaci, e rancori ben più profondi da sanare. L'impresa si presenta ardua, incerta. Non importa. L'occasione si è offerta impreveduta, è necessario coglierla. L'essenziale è escogitare i mezzi sufficienti per agire con efficienza.

monaci stavano conducendo a Costantinopoli a suo sfavore? Con probabilità l'una e l'altra cosa lo spinsero ad esprimersi in termini così lusinghieri, benchè l'interesse abbia avuto un maggiore influsso.

(59) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 41).

(60) 8, 13 (PG 67, 1549 C).

(61) PALLADIO (*Dialogus* 7 [CN 41]) ci parla soltanto di questa ambasciata e dice

che gli inviati di Teofilo erano gli stessi che firmarono il libello di accusa contro Ammonio, Eusebio ed Eutimio, presentato al prefetto augustale. Questa ambasciata non è da identificarsi con quella a cui accenna Teofilo nella lettera ad Epifanio (HILBERG II, 144), poichè essa si realizzò subito dopo la partenza dei Macriadelfi per Costantinopoli.

Intanto i monaci, vedendo l'inutilità dell'intervento di Giovanni ed il peggiorare della loro situazione a causa della presenza di nuovi legati egiziani, decidono di passare al contrattacco verso la fine del 401. A scapito di equivoci si dichiarano disposti ad anatematizzare ogni dottrina eretica. Compongono poi un libello d'accusa in forma di supplica e lo presentano a Giovanni. In esso si parlava delle violenze di cui erano stati vittime e vi aggiungevano tali accuse contro Teofilo, da sembrare incredibili. Il vescovo della Capitale li esortò a ritirare il libello ed inviò loro altri prelati a consigliarli in quel senso (62). Egli prevedeva che qualsiasi presa di posizione contro Teofilo avrebbe pregiudicato le relazioni già tese tra Alessandria e Costantinopoli e avrebbe chiuso la via ad una giusta soluzione della vertenza tra i monaci e l'autorità ecclesiastica. Probabilmente ad essi si erano uniti altri avversari di Teofilo, vittime della stessa prepotenza, i quali volevano ottenere il riconoscimento della propria innocenza.

Giovanni dinanzi all'irrigidimento dei perseguitati sentì il bisogno di palesare all'arcivescovo d'Alessandria a quale punto di esacerbazione stessero le cose, invitandolo ad intervenire come meglio credesse, poichè i monaci non volevano abbandonare Costantinopoli (63). La schiettezza di Giovanni irritò l'Alessandrino, il quale non contenendo più lo sdegno, perchè gli era anche giunta la falsa notizia che il vescovo di Costantinopoli aveva ammesso alla propria comunione i Fratelli Lunghi ed i loro seguaci (64), annunciò la scomunica di Dioscoro, l'unico dei quattro fratelli che fino allora ne era stato preservato (65), e a Giovanni rispose nell'inverno del 401-402 in questi termini: « Credo che non ignori il decreto dei canoni di Nicea, nel quale si stabilisce che nessun vescovo può giudicare una lite oltre i confini di sua giurisdizione (66), se lo ignori, informati ed evita di accusarmi. Se dovessi essere giudicato, i vescovi dell'Egitto dovrebbero pensarci e non tu che ti trovi ad una distanza di settantacinque giorni di viaggio » (67). Lo scritto di Teofilo manifesta il contrasto di rivalità tra la sede alessandrina e quella di Costantinopoli. Fino al 381 aveva dominato incontrastata Alessandria. Da quella data in poi la « Nuova Roma » accentuò quella ascesa in prestigio, che doveva conchiudersi verso la metà del secolo v con la trasformazione del primato d'onore in quello di giurisdizione.

(62) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 42).

(63) *Ibid.*

(64) PALLADIO, *Dialogus* 6 (CN 34); SOZOMENO 8, 13 (PG 67, 1549 D).

(65) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 42).

EVELYN WHITE (*The monasteries of the Wādi'n Natrun*, New York 1932, II, 142) scrive: « A second appeal was met by the excommunication of "Dioscorus the Bishop, the brother of the monks", who seems hitherto the indignity with which Theophilus' followers had treated him ».

Sia PALLADIO (*Dialogus* 7 [CN 39]) che

SOCRATE (6, 9 [PG 67, 692 B]) e SOZOMENO (8, 13 [PG 67, 1549 B]) ci inducono a pensare che Dioscoro sia partito nel 400 con gli altri. La scomunica, di cui parla Palladio, venne probabilmente lanciata da Teofilo, quando i Macriadelfi si trovavano già a Costantinopoli, visto che della scomunica di Dioscoro non si fa alcun accenno prima.

(66) Canone 5°: HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* I, 1, p. 548 s.

(67) PALLADIO, *Dialogus* 7 (CN 42).

Più che una risposta alla lettera di Giovanni, lo scritto dell'Alessandrino si può considerare una presa di posizione, fondata sulla legislazione ecclesiastica vigente, contro ogni possibilità di intrusione dall'esterno a riguardo dell'Egitto. Teofilo, tenuto informato dai suoi legati a Costantinopoli, sapeva che il vescovo di quella sede in un suo recente viaggio in Asia aveva deposto alcuni vescovi. La sua risposta poteva voler significare direttamente che in Egitto Giovanni non sarebbe potuto intervenire come in Asia e, indirettamente, una condanna del suo operato.

Giovanni, ricevuta la lettera, ne lesse il contenuto, ma non lo svelò ad alcuno. Capì che la vertenza si complicava e poco c'era da sperare in un ravvedimento di Teofilo. Allora pensò egli stesso a convocare nella primavera del 402 gli accusati e gli accusatori per trattare della pace. Il tentativo fu vano e non servì che ad inasprire le posizioni, perchè gli uni si credevano indifesi nei loro diritti, mentre gli altri sapevano di non poter concludere nulla senza previa intesa od ordini espliciti del loro arcivescovo. Il vescovo di Costantinopoli, persa ogni speranza di poterli riconciliare e intravedendo che la difesa dei monaci cominciava a pregiudicarlo, rivelò loro il contenuto della lettera di Teofilo, invitandoli, sia pur a malincuore, a rinunciare alla sua ospitalità e protezione (68).

### 5. - Ricorso dei monaci all'autorità imperiale

Sfumate le speranze in un efficace intervento di Giovanni e abbandonati di nuovo a se stessi, che cosa avrebbero potuto fare i poveri monaci? Cercare rifugio in un'altra città? L'avrebbero trovato? Non li avrebbe già preceduti l'ira dell'Alessandrino? Ed allora quando terminerebbe il loro forzato pellegrinaggio? Piuttosto che avventurarsi alla ricerca di nuove dimore in altri luoghi, preferirono rimanere a Costantinopoli, sperando nella giustizia imperiale. Uomini vissuti nella solitudine, ad essa volevano ritornare, perchè soltanto là avrebbero ritrovato la tranquillità e la pace da tempo non più goduta. Del resto erano consapevoli che ingiusta era stata la loro espulsione, come ingiuste erano le circostanze in cui si trovavano.

Rilasciati dall'autorità ecclesiastica, i monaci ricorsero a quella civile. Composero due libelli d'accusa, il primo contro Teofilo ed il secondo contro i suoi inviati, e li indirizzarono ai due Augusti, Arcadio ed Eudossia (69). Secondo la testimonianza di PALLADIO (70), un giorno i Fratelli Lunghi (71) incontrarono l'imperatrice nel *martyrium* di S. Giovanni Battista e ad essa

(68) *Ibid.* 8 (CN 42 s.).

(69) GIROLAMO descrive il pellegrinaggio forzato ed il ricorso fatto dai monaci all'imperatore in questi termini: « *quid necesse est obsidere Propontidem, mutare loca, diuersas lustrare regiones et clarissimum pontificem Christi eiusque discipulos rabido ore discernere?* »: Ep. 97, 2 (HILBERG II,

187) e nell'*Apologia adversus libros Rufini* 3, 18 (PL 13, 470 B), scrive: « *Quid tibi videtur de his, qui damnati, palatia obsident, et facto cuneo, fidem Christi in uno homine persequuntur?* ».

(70) *Dialogus* 8 (CN 43).

(71) Estate del 402.

consegnarono i due libelli, chiedendo che quello che era diretto contro i loro accusatori fosse esaminato da giudici civili e che Teofilo fosse costretto a comparire davanti ad un sinodo presieduto da Giovanni. SOZOMENO (72) vivifica l'incontro tra i Macriadelfi ed Eudossia, riferendo un interessante dialogo.

Dalle fonti citate risulta che la preoccupazione dei monaci era quella di mettersi a contatto con l'imperatrice, certi che col suo appoggio avrebbero più sicuramente raggiunto il loro intento. Infatti Eudossia, donna intrigante ed autoritaria, soprattutto dopo l'uccisione dell'eunuco Eutropio (+ 399), dominava completamente il giovane marito. Non le fu quindi difficile venire incontro alle richieste dei monaci, provocando un rescritto imperiale, in base a cui Teofilo doveva essere indotto dal *magister militum* a presentarsi dinanzi ad un sinodo presieduto da Giovanni, ed i suoi inviati avrebbero dovuto provare la veridicità delle accuse formulate contro i monaci della Nitria davanti ai magistrati, altrimenti verrebbero condannati come calunniatori. Quale esecutore del rescritto fu scelto Elapio, che rivestì più tardi la dignità di principe.

In attesa dell'arrivo di Teofilo si iniziò l'esame delle accuse, fatte dai suoi legati. Essendo però stringenti le interrogazioni e inconcludenti le risposte, a loro richiesta, si sospesero le sedute del processo fino a che non giunse l'arcivescovo alessandrino. Nel frattempo i giudici, temendo qualche fuga clandestina, ordinarono che gli accusatori venissero custoditi in carcere (73).

(continua)

AGOSTINO FAVALE, S. D. B.

(72) 8, 13 (PG 67, 1549 CD).

(73) PALLADIO, *Dialogus* 8 (CN 43).



## ¿ES « APOSTÓLICA » LA PRIMERA « DIADOCHÉ » DE LA PATRÍSTICA?

(I Cl., 44, 2) (\*)

Con razón se ha combatido por simplista el planteo de la controversia entre Baur y Rothe, en torno al valor de la « diadoché » clementina. No es lícito reducir el testimonio de Clemente en favor de la sucesión apostólica, al contenido estricto de su « diadéxontai » (1). Son dos problemas diversos: porque muy bien puede un concepto cristalizar en un término al margen de su tecnicismo. Nada impide, por tanto, que Clemente haya hecho alusión *implícita* a la teoría de la sucesión de los apóstoles, aun en la hipótesis de que su « diadéxontai » *explícito* no sea, en rigor, « apostólico ».

Un vistazo a la historia de la exégesis de la I Cl. basta para localizar los enclaves literarios del problema: la cuestión de la explicitud del testimonio clementino, depende del valor atribuido a la « diadoché » (2); su implicitud, en cambio, va ligada al secreto de sus « ellógimoi » (3). No ha de causar maravilla ver unificadas las dos discusiones en una sola, habida cuenta de su proximidad textual y de las relaciones literarias que se traban entre ambos temas. Sin embargo, su conexión íntima no justifica el gesto harto expeditivo de quienes pretenden identificarlas. Urge desdoblarlas para no falsear las perspectivas y para esquivar el reproche en que incurrieron justamente los primeros polemistas.

Aplazando para más adelante la identificación de esos enigmáticos personajes, bautizados por Clemente con el apelativo « ellógimoi », ceñimos el presente análisis al tecnicismo « diadoché ». Lo hacemos desde un ángulo muy preciso: exégetas hay de renombre, persuadidos del valor de testimonio formal vertido por Clemente en su « diadéxontai ». Es demasiado ambiciosa

\* Cfr. « Salesianum », 18 (1956), pág. 89-127.

(1) I Cl., 44, 2.

(2) I Cl., 44, 2.

(3) I Cl., 44, 3.

la tesis para que pretenda imponerse a los críticos sin réplica. Abierta la controversia, nos asiste el derecho de intervenir con la ambición de aquilatar la solidez de las razones que aducen sus ponentes. Bastará para ello recoger su argumentación y aproximarla a los textos. Nos parece justo reservar a Clemente el papel de árbitro inapelable en esta contienda.

No se nos oculta que otros muchos críticos nos precedieron en la tarea. Lo hicieron a veces con competencia indiscutible. Pero acaso sin aprovechar todos los recursos que nos brinda la interferencia de « diadoché » y « katástasis » en el mismo entorno literario. No puede tacharse de ocioso el esfuerzo encaminado a iluminar sus relaciones mutuas, en una controversia cuyo éxito parece depender del conocimiento del contexto. No otro es el fin que persiguen estas páginas.

### I. - TRES VOCES CONCORDES FRENTE AL « DIADÉXONTAI »

Conviene approximar otros nombres a la exégesis de Rothe. Por doble razón: para que no se piense que su lectura va necesariamente ligada, o a sus *coordenadas ideológicas*, o bien al *tiempo* en que le tocó vivir. Ni una cosa ni otra: la interpretación que hiciera Rothe del « diadéxontai » clementino, no es patrimonio exclusivo de un *protestante* singular; se la halla reiteradas veces en el *catolicismo*, y alguna que otra, en las filas del *anglicanismo* (4). No es tampoco fruto de un tiempo *ya lejano*, en que eran todavía exiguos los recursos filológicos; *todavía hoy* salta a los puntos de la pluma de los mejores historiadores cristianos.

Puestos a seleccionar algún ejemplo, hemos tenido en cuenta la doble dimensión temporal e ideológica. Junto a la exégesis del protestante ROTHE, de mitad del siglo pasado (5), colocaremos la de MICHIELS, acaso el más brillante defensor de la misma lectura del « diadéxontai » en la teología católica de principios de este siglo (6); para concluir la reseña con unas páginas de DIX que, en plena mitad del siglo xx, reitera la misma exégesis, a cuyo servicio coloca toda su ciencia de patrólogo bien calificado en el seno del anglicanismo (7).

Advertimos en la lectura de estos autores la caducidad de ciertos detalles llamados a desaparecer como la hojarasca en otoño. Queda, sin embargo,

(4) Recientemente el P. ZAPELENA, da una lista de algunos defensores de esta opinión, en su mayoría católicos. Cfr. *De Ecclesia Christi Pars Altera Apologetico-Dogmatica*, Romae, 1954, 2ª ed., pág. 48.

(5) La monografía de R. ROTHE, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, se halla impresa en Wittenberg, con fecha de 1837.

(6) A. MICHIELS, *De origine episcopatus*, Lovanii, 1900. Cfr. su artículo *Evêques en*

*« Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique », I (1911), 1750-1786.*

(7) G. DIX, *The Ministry in the early Church*, c. A. D. 90-410. En *« The Apostolic Ministry », Essays on the history and the doctrine of episcopacy*. Publicado bajo la dirección del obispo de Oxford Kenneth E. Kirk. Londres 1946, pág. 183-303. Citaremos la versión francesa de A. JAERMANN y R. PAQUIER, *Le Ministère dans l'Eglise Ancienne* (des années 90 à 410), Neuchâtel-Paris, 1955.

siempre vivo un tronco robusto, que pretende hundir sus raíces en el pensamiento clementino. Bueno será hacerse cargo de la objetividad de tal pretensión.

### 1) *Las razones de Rothe*

Prescindiendo del valor que atribuye Rothe al testimonio clementino, en torno a la sucesión de los apóstoles, plácenos señalar su lectura rotundamente afirmativa (8).

Puesto que el historiador protestante acusa la ambivalencia del texto clementino — susceptible así de un sentido « apostólico » como de un significado « ministerial » (9) —, es obvio pensar que su elección se apoya en motivos tomados a préstamo del contexto.

En la carta de Clemente, cree Rothe poder identificar el término « epinomé » con la idea del testamento (10). Todo se encadena luego: los testadores son los apóstoles (11); el testamento, su « leitourgía » (12); los testatarios, en fin, esos personajes designados, no sin cierta ambigüedad, con el apelativo « dedokimasménoi » (13). Rothe reivindica la naturaleza apostólica de la « leitourgía », apoyado en la singularidad de su forma, que responde perfectamente al carácter colegial de los Doce (14); y desvía la aproximación de los « dedokimasménoi » del capítulo 44° con los del capítulo 42°, prefiriendo establecer la comparación con los « ellógimoi », de indiscutible comportamiento apostólico (15).

De todas estas razones dió buena cuenta, a su tiempo, su crítico inmediato, Baur (16). No toca a nosotros arbitrar en la contienda. Bástenos indicar la presencia de la idea « testamento » a la base de la argumentación de Rothe. Gracias a esa conjetura, cree poder superar la ambigüedad del texto. Y a la verdad, si son los apóstoles « testadores », ¿a quién sino a ellos podía referirse la alusión a la muerte vertida en el « koimethôsin »? Y si el « koimethôsin » es apostólico, ¿cómo no iba a serlo la « diadoché » que inmediatamente le sigue?

• • •

Sin embargo el tema « testamento » no parece imponerse por motivos filológicos. Rothe se ve obligado a hacer equilibrios para decantar esa acepción de un texto singular de Hesiquio (17). Un fin ideológico preside su encuesta. Necesita a toda costa argumentos con que poder sostener su hipótesis. Sabido es que Rothe cree ver una encrucijada decisiva en la historia del cris-

(8) ROTHE, *op. c.*, pág. 381 s.

(9) ROTHE, *op. c.*, pág. 381: « Grammatisch zulässig ist beides ».

(10) ROTHE, *op. c.*, pág. 379: « Testament », « testamentarische Verfügung » (Disposition), « wörtlich und eigentlich « Erbvertheilung ».

(11) ROTHE, *op. c.*, pág. 381.

(12) ROTHE, *op. c.*, pág. 381.

(13) ROTHE, *op. c.*, pág. 388, nota 86.

(14) ROTHE, *op. c.*, pág. 387-388.

(15) ROTHE, *op. c.*, pág. 388, nota 86.

(16) F. CHR. BAUR, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht*, Tübingen, 1838.

(17) ROTHE, *op. c.*, pág. 379.

tianismo primitivo a la altura cronológica del año 70. La « diadoché » clementina le brinda una coyuntura magnífica que Rothe no desaprovecha (18). Aunque deba forzar visiblemente la « epinomé » Rothe la encadena a sus propios intereses (19).

Tal es la impresión que nos produce la exégesis de Rothe. El mismo reconoce paladinamente apoyar su lectura más bien en el contexto que en las palabras que interpreta. Nuestra sospecha, no infundada, es que su contexto decisivo ha de buscarse no ya en cuadro de la I Cl. o en su ambiente histórico, sino más bien en un esquema ideológico ajeno por completo a las coordenadas clementinas.

## 2) La motivación de Michiels

Michiels dictó su exégesis de la « diadoché » clementina en su tesis de Magisterio en Sagrada Teología; exégesis que resumió luego en un artículo del *Diccionario de Apologética* (20).

Al cambiar el esquema mental del intérprete, la reconstrucción de hechos y documentos fragmentarios del cristianismo primitivo se resiente de una inspiración estilística diversa. No tenía Michiels necesidad ninguna de forzar el término « epinomé » en busca de una idea preconcebida. Y por ello, deja la cosa en suspenso, reconociendo la oscuridad del vocablo (21). Con todo se cree capaz de perforar su sentido, apoyado en su etimología probable (22), en la exigencia del contexto (23), y, sobre todo, en la antigua versión latina orientada hacia la idea de *ley* (24).

Desprovisto de un apoyo que era básico en la reconstrucción de Rothe, ¿en qué pretenderá fundar Michiels su lectura análoga del « diadéxontai »? No en el texto, porque lo reconoce expresamente ambiguo (25). Ni en los detalles exegéticos, que no alcanzan suficiente grado de solidez. Así por ejemplo, no es lícito forzar demasiado la carencia de sujeto expreso en el verbo « koimethôsin »: depone en favor del « oi apóstoloi », y en consecuencia, determina el carácter apostólico de la sucesión (26); pero como el mismo Michiels hace notar, el argumento dista mucho de ser decisivo. Lo son toda-

(18) ROTHE, *op. c.*, pág. 374.

(19) ROTHE, *op. c.*, pág. 378.

(20) Cfr. nota 5.

(21) MICHIELS, *op. c.*, pág. 195, nota 1: « Offre des variantes occasionnées par son obscurité: les commentateurs préconisent diverses corrections, mais elles ne rendent pas le sens plus clair ».

(22) MICHIELS, *op. c.*, pág. 195, nota 1: « Ce substantif est dérivé de ἐπιμέω et signifie "distribution", "partage". Peut-être pourrait-on le faire dériver de νόμος = loi, et lui attribuer ainsi le sens de "disposition, règle, précepte" ».

(23) MICHIELS, *op. c.*, pág. 195, nota 1: « Ce sens, demandé par le contexte »...

(24) MICHIELS, *op. c.*, pág. 195, nota 1:

« Ce sens... paraît définitivement établi par la très ancienne traduction latine, récemment retrouvée et publiée par D. Germain Morin (*Anecdota Maredsolana*, t. II): "postquam legem dederunt" ».

(25) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « Quels sont ceux dont on prévoit la mort et par suite la succession ouverte? Sont-ce les Apôtres ou les prêtres? Grammaticalement, ce peuvent être ceux-ci aussi bien que ceux-là ».

(26) MICHIELS, *op. c.*, pág. 197: « Le sujet grammatical de κοιμηθῶσιν est le même que celui de κατέστησαν et ἔδωκαν, à savoir les Apôtres, sinon il était nécessaire de l'exprimer ».

vía menos, cuantos pudieran basarse en la « leitourgía », de suyo ambivalente, puesto que puede indicar ora la función de los apóstoles, ora la tarea de los ministros (27); o bien en la « dokimé », por ser una cualidad que debe adornar a unos y a otros, para poder llamarse dignos jerarcas de la Iglesia (28).

Pese a todas esas razones, que lo separan radicalmente de la posición de Rothe, Michiels lee en forma paralela al protestante los capítulos centrales de la I Cl.

« Les Apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous apportèrent l'Evangile: Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. *Le Christ est donc envoyé de Dieu, les Apôtres sont ceux du Christ*; l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu.

(C'est le droit divin).

Après avoir donc reçu leurs instructions... ils s'en allèrent porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Par conséquent, prêchant dans les bourgs et les villes, *ils établirent leurs premiers disciples... prêtres et diacres des futurs fidèles* (XLII).

(C'est la fondation et l'organisation de l'Eglise par les Apôtres).

Nos Apôtres connurent par Notre-Seigneur Jésus-Christ, que des divisions éclateraient au sujet de la dignité presbytérale. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite, *ils instituèrent les susdits* (les prêtres), *et ensuite établirent en règle* que, quand ils (les Apôtres) mourraient, d'autres hommes éprouvés leur succédassent dans leur fonction.

(C'est la doctrine de la succession apostolique).

Ceux donc qui furent établis par eux ou après, par d'autres hommes illustres, avec l'approbation de toute l'Eglise... ne peuvent, nous le pensons, être démis de leurs fonctions sans injustice » (XLII, XLIV) (29).

\*\*\*

Puesto que Michiels reconoce la ambigüedad del texto clementino, ¿en qué funda la precisión de esta lectura? También él, como Rothe recurre al contexto. (30). Un contexto diverso, es verdad; un contexto que, al decir de

(27) MICHIELS, *op. c.*, col. 1765: « Les mots "leurs fonctions" ne sont pas plus clairs. Apôtres et prêtres occupent une λειτουργία ».

(28) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « Hom-

mes éprouvés » les successeurs des uns et des autres doivent l'être ».

(29) MICHIELS, *op. c.*, pág. 267; *art. c.*, col. 1764-1765.

(30) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « Il faut donc s'en référer au contexte ».



Michiels, forma la trama de las ideas dominantes de la epístola clementina (31).

La disposición apostólica tiende a zanjar las futuras contiendas en torno a los cargos eclesiásticos a la muerte de sus actuales jerarcas (32). Es claro, para Michiels, que la desaparición de los « *episkopoi* » y de los « *diákonoi* », no constituye peligro ninguno; puesto que, en vida de los apóstoles, toca a ellos designar a los suplentes, sin que nadie sueñe en contestar su determinación (33). La rivalidad puede desatarse en cambio a la muerte de los mismos apóstoles (34). Y es precisamente esa la situación considerada en la « *epinomé* ». Lo natural, concluye Michiels, es que los apóstoles hayan regulado su propia sucesión. En lo sucesivo, no cabrá discusión en torno a la herencia del apostolado, por una parte; y por otra quedará definitivamente asegurada la fuente del poder eclesiástico, participado luego ordenadamente, sin incertidumbres ni contiendas, por los diversos ministros de la iglesia (35). El « *testamento* » de Rothe y la « *ley* » de Michiels desembocan en idéntica meta.

Los dos autores coinciden también en la interpretación que hacen de los « *ellógimoi* » (36). Estos personajes son los « *dedokimasménoi* » del versículo precedente. Al margen de la hipótesis de la « *diadoché* » apostólica, tanto Rothe cuanto Michiels, creen desvaída la argumentación de Clemente.

### 3) La interpretación de Dix

No conocemos en nuestros días estudio mejor elaborado que el Dix, entre los favorables a la apostolicidad de la « *diadoché* » clementina (37). Aun cuando no estima indispensable ese testimonio para sostén de sus conclusiones, le dedica una decena de páginas densas, en su trabajo sobre el ministerio de la antigua iglesia (38). Constituye la preocupación de fondo, la lectura del « *diadéxontai* » que Dix hace en sentido semejante al de Rothe

(31) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « Non seulement l'enchaînement des idées dans le contexte, mais aussi la conclusion que Clément lui-même formule si nettement, font voir la justesse de notre interprétation ».

(32) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « Manifestement, les Apôtres furent préoccupés de la nécessité de mettre l'autorité des pasteurs au-dessus de toute contestation. Pour ceux qu'ils établirent eux-mêmes, pas de doute possible sur leur légitimité; mais pour la suite il fallut un statut: "ensuite ils statueront qu'à leur mort..." ».

(33) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « La mort à prévoir, ce n'est pas tant celle des pasteurs, puisque les Apôtres sont là pour en établir d'autres en leur lieu et place ».

(34) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « A

la mort des Apôtres, qui leur succédera? S'ils ont des successeurs, l'autorité ecclésiastique est assurée pour l'avenir; s'ils n'en ont pas, elle est tarie dans sa source ».

(35) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « Dès lors que les Apôtres se sont assuré des successeurs, aucune contestation n'est possible sur la légitimité des pasteurs établis successivement dans les diverses églises ».

(36) MICHIELS, *art. c.*, col. 1765: « Des prêtres de Corinthe, les plus anciens sont encore de création apostolique, les autres établis depuis sont tout aussi légitimes et aussi inamovibles parce que institués *ensuite* par les successeurs des Apôtres ».

(37) Cfr. nota 6.

(38) Dix, *op. c.*, pág. 97-106.

y de Michiels (39). Al recapitular su discusión cuidadosa, traduce interpretando los versículos fundamentales del texto clementino:

« Résumant brièvement une situation qui devait être familière à ses lecteurs come elle l'était à lui-même, Clément a fort bien pu ne pas se rendre compte qu'il puisse y avoir une difficulté quelconque dans son récit.

“ Et nos apôtres savaient par notre Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait des contestations à propos du terme d'*episkopê* [si les nominations étaient laissées entièrement aux mains de l'Eglise locale]. C'est pourquoi... ils [eux-mêmes] établirent les précités [évêques et diacres des Eglises locales]. Plus tard, ils prirent une autre disposition, selon laquelle d'autres hommes éprouvés devaient, au cas où ils [les apôtres] devaient mourir, leur succéder dans leur ministère (liturgie) [d'installation des *episkopoi* et diacres locaux]. Ceux — les *episkopoi* corinthiens — donc qui ont été établis par eux ou plus tard par d'autres hommes associés (aux apôtres, *ellogimôn andrôn*) avec le consentement de toute l'Eglise, et qui ont officié sans reproche pour le troupeau de Christ, avec humilité et dans un esprit de paix et de modestie, et qui depuis longtemps avaient une bonne réputation auprès de tous, ces hommes, nous estimons qu'ils ont été injustement destitués de leur ministère ” (40).

La interpretación que hace Dix del « diadéxontai » coincide, de consiguiente, con la que nos diera Rothe un siglo atrás.

Ello no significa que se haga solidario de la exégesis de aquél. Como Michiels, también Dix desautoriza la conjetura de Rothe relativa a la « epinomé ». Con Hort, Dix lee « epinomin » y traduce « codicile » (41). Por muy dispersa que sea la tradición manuscrita y por muy enigmático que resulte el original, el sentido reclamado por el contexto es evidente; ratificado por la antigua versión latina: « *postmodum legem dederunt* » (42). Los apóstoles no dictaron un « testamento », sino que dieron una « disposición » relativa al futuro.

Tampoco Dix fuerza los detalles literarios que pudieran apoyar su lec-

(39) Dix, *op. c.*, pág. 99.

(40) Dix, *op. c.*, pág. 105-106.

(41) Dix, *op. c.*, pág. 99, nota 2: « Je lis, avec Hort, *epinomin*, “codicile” ».

(42) Dix, *op. c.*, pág. 99, nota 2: « Un doute plane sur le texte, mais le sens me paraît clair. Le *Cod. Alex.* porte *epinomên*; le *Cod. Const.*, *epidomên*; le Syriaque re-

présente *epi dokimeî*. Lightfoot reprend la correction de Turner, *epinomên* et traduit “après avoir assuré la continuation” (du système des presbytérats). Mais l'ancienne version latine, découverte depuis par Dom Morin, porte *postmodum legem dederunt*, appuyant ainsi le *Cod. Alex.* et Hort ».

tura. Los señala en su favor, naturalmente. En particular, subraya la ausencia de sujeto expreso en el « *koimethôsin* », que lleva a pensar en los apóstoles, como *antecesores* de la « *diadoché* » (43). También la *herencia* en cuestión, representada por la « *leitourgía* », término capaz de indicar indistintamente uno u otro ministerio (44); pero inclinado a favor del apostólico, merced a la determinación pronominal del « *autôn* », referido al verbo principal (45). En fin, trata Dix de confirmar su perspectiva desde el ángulo de los *sucesores*: el tema « *dokimé* » no es exclusivo de los ministros; « *a fortiori* » deberán ser « bien probados » los candidatos a la función apostólica (46). Contra la ecuación que aproxima los « *dedokimasménoi* » del capítulo 42 y 44, Dix opone una doble razón: la distancia demasiado grande para que pueda interpretarse como un paralelismo intencionado (47), y, sobre todo, el matiz introducido por el pronombre « *éteros* ». No indica como « *állos* » una « adición numeral », sino más bien una « diferencia cualitativa » (48). En rigor, pues, la pretendida ecuación entre los « *dedokimasménoi* » de ambos capítulos, lleva consigo la diferenciación cualitativa entre los grupos; cosa que ratifica la tesis de Dix; puesto que mientras los « *aparchai* » del cap. 42º son simples ministros, los « *dedokimasménoi* » del 44º, por ser « *éteroi* », es decir « otros diversos de los precedentes », debían ser ministros de otra categoría; esto es: herederos de los apóstoles (49).

Justo es reconocer que Dix no insiste excesivamente en estos detalles. No en vano ha reconocido francamente la equivocidad del texto susceptible de una doble lectura, igualmente legítima: « *Les deux interprétations*

(43) Dix, *op. c.*, pág. 103: « Dans 44. 2, le sujet principal de la phrase est "les apôtres", qui "ont pris une disposition". S'il faut tout à coup faire des "presbytres-évêques" le sujet, on attendrait normalement une indication quelconque dans le texte grec; Clément aurait dû écrire: *ean ekeinoi* ou *houtoi koimethôsi et leitourgian toutôn* ».

(44) Dix, *op. c.*, pág. 103: « Il n'y a pas de raison de supposer qu'il ait exclu de la catégorie d'une *leitourgia* l'exercice de l'apostolat, pas plus d'ailleurs que l'exercice de tout autre ministère ecclésiastique ».

(45) Dix, *op. c.*, pág. 103: « De la manière dont la phrase est construite, *leitourgian autôn* devrait désigner, à strictement parler, la liturgie des apôtres, *autôn* se rapportant au sujet du verbe principal ».

(46) Dix, *op. c.*, pág. 102: « L'expression "hommes éprouvés" n'est pas une expression technique désignant les candidats au ministère local, et de toute façon c'était des "hommes éprouvés" que l'on choisissait pour le ministère, qu'il s'agisse de l'apostolat ou du presbytérat ».

(47) Dix, *op. c.*, pág. 102: « Contre cette interprétation, on peut cependant dire que ces deux mentions sont trop éloignées l'une de l'autre dans le texte pour se faire écho ».

(48) Dix, *op. c.*, pág. 103, nota 2: « Il y a encore ceci: si par *dedokimasménoi andres* de 44. 2 Clément entend le même genre d'« hommes éprouvés » que ceux mentionnés dans 42. 4, on attendrait *alloi dedokimasménoi andres* en 44. 2 plutôt que *heteroi d. a.* En règle générale, *heteros* indique une différence qualitative, *allos* une addition numérale (Cfr. LIGHTFOOT, *ad Gal.*, 1. 6, 7) ».

(49) Dix, *op. c.*, pág. 103, nota 2: « On ne faisait pas toujours attention à cette différence, et Clément dans la mesure où l'on peut s'en rendre compte, ne s'en souciait pas d'après d'autres passages. Je pense néanmoins que pour un Grec *heteroi d. a.* ferait penser à des *d. a.* d'une espèce différente de ceux qui ont déjà été mentionnés, plutôt qu'à d'autres personnages de la même espèce, supposant toujours que *dedokimasménoi andres* de 44. 2 est un rappel voulu de *dokimasantes* de 42. 4 ».

peuvent cadrer avec le contexte » (50). Nada nos asegura, por otra parte, que Clemente haya tenido conciencia de los matices estilísticos que pudieran aducirse en favor de una interpretación o de la contraria: « Ce sont là des finesses grammaticales que Clément peut avoir ignorées » (51).

• • •

No hay, de consiguiente, sino un único y definitivo recurso para justificación de la exégesis: el mensaje del *contexto*. Dix trata de interpretar — como antes de él lo hicieran Rothe y Michiels — la actitud de los apóstoles de la cual depende el « diadéxontai » en controversia.

Se separa del parecer de Rothe, al prescindir del presunto « testamento » apostólico. Clemente evoca una « disposición » en torno a los ministerios eclesiásticos (52). Es gratuita la conjetura de Rothe.

Tampoco está perfectamente de acuerdo con la perspectiva de Michiels. Es cierto que ambos hablan de una reglamentación apostólica del ministerio (53); pero mientras Michiels pone en primer plano el porvenir de los « épiskopoi y diákonoi », Dix estima el problema como pura consecuencia de otro que debía preocupar hondamente a los apóstoles al final de su vida. Era cosa sabida en un ambiente de ascendencia judía, que el ministerio local debía transmitirse por vía de sucesión; no había por qué preocuparse de legislar « ex professo » cosas de todos aceptadas (54). El problema surgía, en cambio, con toda su crudeza, al pensar en el futuro del apostolado (55): ¿cabía hablar de herederos de un mandato personal intransmisible? (56); y ¿podía extinguirse el apostolado sin alterar la fisonomía de la Iglesia? (57). En particular — y aquí se inscribe la cuestión de los « epis-

(50) Dix, *op. c.*, pág. 102.

(51) Dix, *op. c.*, pág. 102.

(52) Dix, *op. c.*, pág. 104: « Si nous considérons ce que dit Clément d'une "disposition" ultérieure des apôtres au sujet du ministère comme un fait historique sérieux — ce qui paraît bien être le cas — il est extrêmement difficile de croire qu'elle ait visé uniquement à empêcher la disparition des presbytérats locaux ».

(53) Dix, *op. c.*, pág. 104.

(54) Dix, *op. c.*, pág. 104: « Chaque presbytérat juif se recrutait et se perpétuait automatiquement et d'une manière toute naturelle; son existence corporative, reflet de l'existence de la communauté locale qu'il servait et gouvernait, était continue. Les apôtres, qui étaient juifs, le savaient, même si Clément l'ignorait. Rien d'ailleurs dans la situation de l'âge apostolique ne justifiait une ordonnance spéciale relative à la continuation des presbytérats locaux. Il était

dans l'ordre de la nature que des presbytres locaux meurent occasionnellement dans les diverses Eglises de l'âge apostolique. La question de leur remplacement a dû être réglée en principe et en pratique bien avant l'an 60 ».

(55) Dix, *op. c.*, pág. 104: « A mesure que le temps passait, on se rendait de plus en plus compte que dans l'espace de quelques années les "apôtres" originels qui étaient toujours en vie mourraient avant la parousie; la question devait se poser de savoir si et comment leur ministère serait dans la suite maintenu dans l'Eglise ».

(56) Dix, *op. c.*, pág. 104: « Les *she-lichim* du Seigneur pouvaient-ils, agissant en sa personne, transmettre à d'autres le mandat *personnel* qu'ils avaient reçu de lui? ».

(57) Dix, *op. c.*, pág. 104: « Si la chose était impossible, qu'advendrait-il de la fonction "apostolique" dans l'Eglise? ».

kopoi » y « diákonoi » — desaparecido el poder apostólico, nadie podría instalar nuevos ministros en sus cargos (58).

No era, de consiguiente, la preocupación ministerial quien imponía la « epinomé », sino más bien el deseo de reglamentar el porvenir de la función apostólica.

Esto supuesto, todo se explica, El « diadéxontai » a que apuntaba directamente la « epinomé » de los Doce, no podía ceñirse al caso particular de los ministros; problemas mucho más graves se agitaban entonces; y a ellos debían tornar la vista los apóstoles en aquellos momentos grávidos de consecuencias para la Iglesia. La « diadoché » es, de consiguiente, apostólica (59). Dix opina que sólo esa hipótesis salva suficientemente la argumentación encerrada en la I Cl. (60).

Empeñado en dar una comprobación « ab absurdo » señala los inconvenientes de la solución contraria. En particular, la cree en contraste con la actitud de los apóstoles; los cuales, dada su clarividencia, debían saber que, sólo legislando su propia sucesión, zanjaban de raíz las luchas por razón de la jerarquía (61); se opone además a la historia ulterior, en la que no hay rastro de una « katástasis » conferida en el seno de la comunidad local (62); en fin, la opinión adversa a la suya, asegura Dix, se halla en contradicción con los mismos datos textuales de la I Cl.: el versículo dedicado a la función de los « ellógimoi » constituye la mejor comprobación de la lectura de un « diadéxontai » en sentido apostólico (63).

Con estos argumentos cree Dix justificar su postura contra otra mucho más frecuente, representada por Lightfoot en el anglicanismo. También en esto Dix se asemeja a Michiels; que, a su vez, tiene conciencia de oponerse a la opinión más común en la patrología católica; y a Rothe, en fin, que reacciona contra lo que él acusa de rutina y que sus correligionarios llamaban tradición exegética de la I Cl. en el seno del protestantismo.

(58) Dix, *op. c.*, pág. 104: « Qui, dorénavant, conférerait la *katástasis* aux *episkopoi* locaux, ce qui, jusqu'alors, avait été une fonction de l'"apostolat"? ».

(59) Dix, *op. c.*, pág. 104: « Si le propos de cette nouvelle "disposition" des apôtres, vers la fin de l'âge apostolique était de régler le problème de la continuation de l'"apostolat", qui devenait alors urgent, l'intention des apôtres devient historiquement compréhensible, et les allusions de Clément aux circonstances qui ont dicté cette déclaration, de même que l'usage qu'il en fait dans son épître, deviennent des ar-

guments cohérents et convainquants pour les Corinthiens ».

(60) Dix, *op. c.*, pág. 104: « Avec une autre interprétation des faits, il est difficile de prendre au sérieux et l'histoire de la nouvelle "disposition" des apôtres et l'usage qu'en fait Clément ».

(61) Dix, *op. c.*, pág. 105: « Elle réduit à néant l'insistance de Clément (43 et 44. 1) sur la "prescience des apôtres"... ».

(62) Dix, *op. c.*, pág. 105: « La "disposition" des apôtres n'a pas été mise à exécution ».

(63) Dix, *op. c.*, pág. 105.



Podríamos señalar otros nombres. Bástenos el trío señalado, que documenta suficientemente el alcance de una exégesis que no conoce barreras, ni en la línea del tiempo, ni en el mundo de las convicciones.

Una reflexión somera sobre la lectura que nos dictan esos tres autores, basta para individuar la presencia de una nota constante en medio de una orquestación que varía, aparentemente, al ritmo de la inspiración personal.

Los tres leen a coro el « diadéxontai » referido a los apóstoles. Todos ellos reconocen la legitimidad de una lectura diversa desde una perspectiva estrictamente gramatical.

Nadie retiene la ambivalencia tras examinar el problema a la luz del contexto: el pensamiento de Clemente se salva tan sólo en el supuesto de que sea apostólica la « diadoché » de su carta. Esta uniformidad de pensamiento ahorra al crítico perderse en minucias exegeticas. Basta que discuta objetivamente el pensamiento que alienta en esos párrafos.

Y la discusión se impone; porque la concordia de nuestros autores cesa al descender a la interpretación concreta que hacen del razonamiento clementino. Podrán parecer diferencias insignificantes, partir de un « testamento » como hace Rothe, o de una « disposición » apostólica cual la entienden los otros; apenas si hay diversidad entre situar en primer plano de la preocupación de los Doce, como ensaya Rothe, la proyección futura del « ministerio »; o bien supeditarla, como quiere Dix, a la cuestión primordial del « apostolado ». Y sin embargo, no deja de ser elocuente el hecho de que la fórmula de Rothe, responda perfectamente a la génesis instantánea, casi teatral, que algunos, en su tiempo imaginaron como explicación del fenómeno católico. Y que el interés prevalente que manifiesta Michiels para con los « epískopoi », encaje perfectamente con las discusiones histórico-teológicas de un tiempo, en que estaba de moda el tema del origen del episcopado. Y que, en fin, tal vez no sea pura casualidad el hecho de que Dix sitúe en primera línea el porvenir del apostolado, en términos que reflejan la temática de la eclesiología actual.

Sin anticipar, a la ligera, ninguna crítica, séanos lícito cuando menos, avanzar la sospecha de que las divergencias entre nuestros tres autores, no arrancan tanto de los datos textuales, cuanto del clima en que se los coloca. Ello reclama con urgencia la revisión de las fuentes, consideradas en su exacta perspectiva ideológica, libre de intereses sometidos a un tiempo y un ambiente ajenos a los del autor de la carta.

Sólo a la luz del verdadero mensaje de la I Cl. nos será dado decidir hasta qué punto tiene fundamento suficiente esa lectura de la « diadoché » clementina, con exclusión correlativa de otra, no menos correcta desde el punto de vista gramatical, y tan respetuosa como ella, con los datos del contexto.

## II. - « KATÁSTASIS » Y « DIADOCHÉ » EN LA CARTA CLEMENTINA

No es ajeno al pensamiento de la sucesión el tema de la « katástasis » (64). Sus relaciones mutuas se estrechan donde la idea cristaliza en el tecnicismo « diadoché ». La I Cl. nos invita a no perder de vista ese detalle: por una parte, la interferencia temática es explícita (65); por otra, parece obstinarse la « diadoché » en ocultarse en la penumbra, mientras que la « katástasis » salta a la superficie del texto clementino. ¿No será lícito aprovechar los matices de un tema, para adentrarnos en los senos ocultos del correlativo?

Tanto más que la « katástasis » ocupa un lugar preeminente en el razonamiento clementino. Así lo podemos inferir, teniendo en cuenta que los autores acostumbran a desvelar sus preocupaciones en los vocablos que jalonan sus discursos. El de Clemente reincide demasiadas veces en el tema de la « katástasis » para que pueda estimarse un hecho casual. Creemos, por lo contrario, que esa idea domina la tesis clementina. Desde ella, por tanto, no será dado apreciar el lugar exacto que corresponde a la « diadoché » en la construcción de la I Cl.; y criticar, con garantía, las descripciones diversas que de ella nos dictaron los intérpretes.

### 1) La « katástasis »

Una doble observación justifica la presencia dominante de la « katástasis » en el corazón de la I Cl. Sabemos que la carta se reduce, en síntesis, a una formulación robusta de la autoridad eclesiástica; la teoría se halla contenida en los capítulos centrales 42-44, de los que los otros no son sino simple introducción o consecuencia (66). De otro lado, no es un secreto que « al menos desde los tiempos de Solón, era la *katástasis* el término griego usual destinado a designar la instalación de todos los funcionarios civiles... así los magistrados anuales, como los clérigos y empleados subalternos perpetuos, encargados de resolver los negocios en las minúsculas ciudades-repúblicas del mundo mediterráneo » (67). Al referirse Clemente a la génesis de la autoridad de los ministros de la Iglesia, no podía esquivar el tecnicismo.

Y de hecho lo ha usado con profusión. Las « katástasis » se apiñan en el núcleo de la argumentación clementina. La estadística es ya muy elocuente (68); pero su significación sube de punto, al considerar la función que juega la « katástasis » en el pensamiento clementino.

(64) La literatura helenística abona esta tesis, susceptible de una aplicación decisiva a la controversia en torno al carácter bíblico de la sucesión apostólica.

(65) I Cl., 42-44.

(66) Dix, *op. c.*, pág. 98: « Le passage dans lequel il expose et justifie cette théorie

forme le cœur et la pointe de sa lettre; le reste n'est qu'introduction ou simple conséquence de ce qu'il affirme ».

(67) Dix, *op. c.*, pág. 27.

(68) Sólo en estos capítulos centrales se la halla hasta cinco veces: I Cl., 42, 4-5; 43, 1; 44, 2-3.

a) *Todo el capítulo 42º*, central en el razonamiento clementino (69), bien construido (70), preñado de resonancias arcaicas (71), no es sino una rápida evocación de la historia apostólica, que desemboca en la « *katástasis* » de los ministros locales (72).

El concepto de apóstol parece arrancado de la primera página del libro de los *Actos*. En la descripción clementina, se acusan los tres rasgos característicos que señalara Lucas: un apóstol es depositario de *un mandato* recibido del Señor (73); posee *una certeza plena* que estriba en la *resurrección* de Cristo (74) y goza, en fin, del don precioso del *Espíritu Santo*, que el Maestro prometiera reiteradas veces a sus discípulos (75).

No se contenta Clemente con una descripción *estática* del apostolado; le interesa presentarnos al apóstol *en acción*, realizando su programa evangélico. También este relato se resiente de inspiración neotestamentaria. Los contactos son tan entrañables, que cabe pensar en una dependencia literaria estricta del capítulo 14º del mismo libro de los *Actos*:

I Cl., 42, 3-4.

Act., 14, 21-23.

(3) ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι. τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι.

(4) κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι. εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν

(21) εὐαγγελιζόμενοι τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ μαθητεύσαντες ἱκάνους ὑπέστρεψαν...

(22) ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν, παρακαλοῦντες ἐμμένειν τῇ πίστει καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

(32) χειροτονήσαντες δὲ αὐτοὺς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν...

Ya es elocuente el dato de la elección del capítulo 14º. Son muchas las fotografías que del apóstol da el libro de los *Actos*. Pero a Clemente interesaba mostrarlo en el momento de la *instalación* de ministros.

El εὐαγγελιζόμενοι clementino (76) responde a otro idéntico en los *Actos* (77). Ambos tienen como contenido programático la doctrina referente a la *basileía* τοῦ Θεοῦ (78). Lucas muestra el camino erizado de espinas (79). Clemente alude con fórmula escatológica (80).

(69) Dicta en él los principios rectores de su teología (I Cl., 42, 1-2), e inicia su aplicación eclesiológica (42, 3-5).

(70) Clemente describe sucesivamente los enlaces de los cuatro miembros que forman el cuadro de su eclesiología: *Dios-Cristo-Apóstoles-Ministros*.

(71) Señalaremos entre otros: I Cl., 42, 3: πληροφορηθέντες (Cfr. Rom., 4, 21; 14, 5); I Cl., 42, 3: πιστωθέντες (Cfr. II Ti., 3, 14); I Cl., 42, 3: πληροφορία (Cfr. Col., 2, 2; I Thes., 4, 2; Hebr., 6, 11; 10, 22); etc.

(72) I Cl., 42, 4.

(73) I Cl., 42, 3: παραγγελίας οὖν λαβόντες. Cfr. Act., 1, 2, 4 y 8; Act., 16, 18.

(74) I Cl., 42, 3: πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cfr. Act., 1, 3.

(75) I Cl., 42, 3: πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου. Cfr. Act., 1, 4-5.

(76) I Cl., 42, 3.

(77) Los *Actos* lo reiteran constantemente. Cfr. Act., 5, 42; 8, 4; 8, 12; 8, 25; 8, 35; 8, 40; 14, 7; 14, 15; etc.

(78) I Cl., 42, 3 y Act., 5, 42; 8, 4; 8, 12.

(79) Act., 14, 22.

(80) I Cl., 42, 3: τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι.

El cumplimiento del mensaje evangélico implica una espera difícil, acaso larga, que reclama una organización, y de consiguiente una jerarquía. Tanto Clemente (81) cuanto Lucas (82), hacen desembocar el anuncio evangélico en la creación de iglesias y en la constitución de ministros.

El καθίστατον clementino (83) domina todo el capítulo. Son los apóstoles, depositarios de las παραγγελίας recibidas de Cristo, quienes instalan los ministros de las futuras cristiandades (84). ¿No habrá una intención calculada en esta descripción clementina? Lo menos que se puede decir es que no halla repugnancia ninguna en aproximar el pensamiento escatológico a la dimensión jerárquica; y que, la colación de autoridad en la iglesia, no es obra de la comunidad, sino de los jerarcas. La presencia del tema δοκιμασία τῷ πνεύματι (85) anula también oposición entre jerarquía y carisma en el esquema clementino.

En torno a la « katástasis » se agrupan los temas de la historia apostólica. Con ella cierra Clemente el capítulo 42°. Lo que nos hace sospechar, que era este tema precisamente, el que perseguía nuestro autor en su evocación histórica. Constituye su criterio de selección; y su meta bien definida. Cabe observar, que Clemente cambia en « katástasis » la « cheirotanía » de su fuente (86). Es cierto que los temas, aunque diversos (87), se aproximan hasta tocar en la sinonimia en la literatura primitiva (88); pero a Clemente, por razones polémicas que nos son bien conocidas, interesaba acentuar que la iniciativa corresponde a los apóstoles y no a la comunidad, en la instalación de los ministros.

No acepta tampoco el término « presbyteroi » que Clemente utiliza con tanta frecuencia en su carta. ¿Por qué precisamente en este lugar se aparta de la sugerencia de Lucas contra su propia terminología habitual? (89). Podría pensarse en la sinonimia entre los vocablos « presbyteroi » = « ἐπίσκοποι »; se la acepta como probable en los primitivos documentos cristianos (90), y parece cierta en la epístola clementina (91). Opinamos, sin

(81) I Cl., 42, 4.

(82) Act., 14, 23.

(83) I Cl., 42, 4.

(84) I Cl., 42, 4: ἐ. καὶ δ. τῶν μελλόντων πιστεῦειν.

(85) I Cl., 42, 4.

(86) Act., 14, 23.

(87) HIPÓLITO ROMANO, *Traditio Apostolica*, 11, 4. Distingue expresamente ambos temas: « Lorsqu'une veuve est installée (*kathistatai*), elle n'est pas ordonnée (*cheirotoneitai*), mais on lui choisira »... Cfr. DIX, *op. c.*, pág. 26-27.

(88) El libro de los *Actos* recuerda la instalación de los « Siete », con la fórmula « katástasis » (Act., 6, 3); en tanto que prefiere la « cheirotanía » para evocar la constitución de *presbíteros* en las iglesias locales (Act., 14, 23).

(89) La I Cl. 42, 4 escribe « ἐπίσκοπος καὶ διάκονος » mientras que Act. 14, 23 lleva « πρεσβύτερος ». Nótese además que Clemente habla raramente de « ἐπίσκοποι » (I Cl., 42, 4-5) en tanto que lo hace con frecuencia de los « presbyteroi »: (I Cl., 3, 3; 21, 6; 44, 1; 47, 6; 54, 2; 55, 4; 57, 1).

(90) La bibliografía sobre el argumento es extraordinariamente rica. Cfr. una buena introducción al problema — desde el ángulo clementino — en M. M. GIRAUDO, *L'ecclesiologia di S. Clemente Romano*, Bologna, 1943, pág. 32 ss. Bibliografía sobre el problema, *ib.* nota 11.

(91) Así lo reconocen los intérpretes de las diversas confesiones (GEBHARDT-HARNACK, 69; LIGHTFOOT, 129; MICHELS, 269; PRAT, 1664; FUNK, 153; GIRAUDO, 33; etc.),

embargo, que el motivo determinante es aquí la atracción del texto de Isaías que cita Clemente a continuación (92). Texto encaminado también a reforzar la « katástasis » presentándola ya como profetizada en el Antiguo Testamento.

Se ha reprochado duramente a nuestro autor su forma de citar la Biblia (93). Se ha insinuado incluso la nulidad de sus teorías basadas en fundamentos deleznales. Nos parece desorbitada la acusación, habida cuenta de la metodología vigente en aquellos tiempos (94). No toca a nosotros asumir el papel de defensores. En todo caso, no podemos silenciar — porque nos muestra hasta qué punto escribe Clemente bajo la obsesión de la « katástasis » — la mutación que aquí también introduce: en lugar del *δῶσω* de Isaías, hallamos en la carta un *καταστήσω* bien calculado.

Huelga toda insistencia: a la vista de estos hechos queda bien claro que la « katástasis » domina el pensamiento clementino. Que a su luz, organiza la evocación de la historia apostólica. Que ella polariza todos los temas que aquí se conjugan, hasta el punto de forzar incluso las fuentes en que se inspira, para poner de relieve las líneas de una « katástasis », conferida por los apóstoles y recibida por los ministros de las comunidades locales. En su virtud, quedan investidos de un poder que arranca del que el Señor concediera a sus enviados; e inaccesible, por tanto, al capricho de los fieles. Tanto más que la I Cl. desconoce en el capítulo 42º — tal vez intencionadamente — la presencia de la comunidad, a la hora de instalar en su cargo a los primeros « *ἐπίσκοποι* ». Mal podían conferir un poder quienes todavía no habían llegado a la fe. Clemente, sin duda, polemiza con quienes pretenden retirar un ministerio careciendo de jurisdicción para ello.

b) *El capítulo 43º* insiste en la justificación de la « katástasis ». Esta vez desde el plano de la analogía. Clemente cree hallarla en el comportamiento de los Apóstoles en todo semejante al que adoptara Moisés. « ¿Qué hay de extraño — se pregunta — en el hecho de que quienes habían recibido del Señor semejante encargo, instalaran a los ministros susodichos? » (95). El « katéstesan » ejercido por los Apóstoles, con autoridad de origen divino, continúa resonando en el razonamiento clementino. Y

apoyados, por lo demás, en sólidas razones: son idénticos personajes, los « *ἐπίσκοποι* » de 42, 4 y los « *presbyteroi* » de 44, 4-5; es idéntica la « *leitourgía* » de los « *ἐπίσκοποι* » (44, 3-4) y de los « *presbyteroi* » (44, 5-6); en fin, el razonamiento clementino de 44, 4-5, supone la sinonimia, o es un burdo sofisma.

(92) I Cl., 42, 5. El texto es de Is., 60, 17.

(93) Cfr. A. HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der*

*römischen Kirche an die kor. aus der Zeit Domitians* (I Clemensbrief), Leipzig, 1929, pág. 115: « Das Prophetenwort ist gefälscht ».

(94) MICHELS, *op. c.*, pág. 191, nota 1: « S. Clément cite de mémoire un passage d'Isaïe ». Cfr. JACOBSON, pág. 157: « Scribes Ecclesiastici antiquiores loca S. S. in modum ab usu nostro abhorrendum adducere et ad institutum suum commodare solebant ».

(95) I Cl., 43, 1.



comporta siempre, conviene no olvidarlo, la constitución de ministros realizada por los Apóstoles.

c) El capítulo 44º recoge de nuevo el hilo de la argumentación interrumpida por causa de la digresión « mosaica ». Temiendo Clemente que la suspensión haya sido excesiva, resume brevemente su pensamiento anterior. Y lo hace en una frase para nosotros bien significativa: κατέστησαν τοὺς προειρημένους (96). Toda su historia anterior se sintetiza, como habíamos sospechado, en una « katástasis ».

Y la siguiente se prolonga en forma análoga. No podía ceñirse a la consideración de los « aparchai » constituídos directamente por los Doce. Al alargar las líneas, extiende la historia de la « katástasis ». Prolongación que entraña normalmente el tema « diadoché ». Que Clemente aborda explícitamente en su epístola.

## 2) La « diadoché »

Circunscrito a la fase de los « aparchai », el capítulo 42º tiene por fulcro el « kathístanon » apostólico. El capítulo 44º asocia a los « aparchai » nuevos ministros de las comunidades locales. Correlativamente, junto al « kathístanon » de antes (98), añade Clemente su « epinomén dedókasin » (99).

El término « epinomé » tiene una tradición manuscrita incierta (100). Su etimología es oscura (101). Y sin embargo, aun cuando no poseyéramos el control de la antigua y fidelísima versión latina (102), que nos precisa el mensaje de ese vocablo (103), nos sería dado adivinar su sentido, por el entorno en que se halla. Representa una medida apostólica, enderezada a

(96) I Cl., 44, 2.

(97) I Cl., 44, 3.

(98) I Cl., 42, 4, reiterado en I Cl., 44, 2.

(99) I Cl., 44, 2.

(100) El códice Alejandrino lleva « epinomé »; el Constantinopolitano, « epidomé »; el Siriaco, representa la lección « epí dokimé ».

(101) Así se explican las innúmeras conjeturas que los críticos han avanzado: « apinomé » (Junius); « epidochén » (Bryennios); « epilogén » (Boisius); « epimónén » (Turner, Bunsen, Lightfoot); « epinomé » = « epinonin » (Baur, Hort, Dix); « epistolén » (Ritschl en la 1ª edición; en la 2ª torna a la « epinomé »); « epitomé » (Reville); « epitropén » (Hilgenfeld); « éti nómon » (Noltius)... y otras varias. Cfr. a propósito de una singular, W. L. LORIMER, *Clement of Rome, Ep. I-44: μεταξύ ἐπινόμην δεδώκασιν*, en « Journ. Theol. Stud. », 25 (1924), pág. 404.

(102) Hallada por DOM G. MORIN en un códice florentino del siglo XI, fue publicada

por él en las « Anecdota Maredsolana » bajo el título de *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio antiquissima* (Maredsol, 1894). Del volumen de este descubrimiento se hizo eco el mismo año A. Harnack en una comunicación a la Academia de Berlín (*Sitz. Ber. der kön. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, philos. hist. Kl.* (1894), pág. 261 ss.). Su antigüedad, remonta, según Morin, a la primera mitad del siglo II: « Itaque, omnibus perpensis, minime temeritatis insimulandum eum fore existimo, qui Clementis epistolam, ubi primum edita est, parvo intervallo interiecto, ex graeco conversam ac latina voce expressam esse praeiudicaverit ». Del mismo parecer es Harnack (cfr. *ib.*, pág. 601). En cuanto a su fidelidad, cfr. el estudio de CH. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, « Vigiliae Christianae », 3 (1949), 67-106.

(103) I Cl., 44, 2, traduce en efecto: « ordinationem dederunt ».

zanjar posibles rivalidades en torno a la « episkopé »; es una actividad de los Doce, en cuya virtud los nuevos ministros gozan de un poder y de una autoridad análoga a la de los precedentes. Salta a la vista que se trata de una disposición, de una ordenación, de una reglamentación (104) apostólica, que tiene por fin el pensamiento de la paz, y por materia, la « diadoché » de los « aparchaí ».

Si bien se considera, esta « diadoché » es susceptible de una doble legislación igualmente legítima: en rigor, pudieron los apóstoles eliminar la « éris », estableciendo las normas de sucesión de los substitutos de los « aparchaí » — con lo que contenido de la « epinomé » apostólica sería la « diadoché » ministerial —; o bien trataron de suprimir las rivalidades, estableciendo herederos en su propia función de conferir la « katástasis » — en cuyo caso, la disposición apostólica versaría sobre la « diadoché » de los apóstoles, e indirectamente sobre la substitución de los ministros —.

¿Qué dice Clemente?

Habla de una « diadoché » expresa.

Son *antecesores* los personajes que constituyen el sujeto del verbo « koimethôsin ». Ya hemos visto a su tiempo con cuánto ahínco muestran los partidarios de la « diadoché » apostólica, la necesidad de referir al mismo sujeto todos los verbos del párrafo, mientras no acuse cambio el autor, de manera expresa (105). La réplica no es difícil: porque nadie garantiza tales finezas en Clemente (106); porque se hallan manuscritos que anteponen un « tines » al « koimethôsin », que responde perfectamente a la exigencia estilística en cuestión (107); y, en fin, porque la presencia del « proeireménous » (= ministros = « aparchaí ») es tan inmediata, que sería redundante reiterarla.

Son *sucesores* los « éteroi dedokimasménoi ándres » que sirven de sujeto al « diadéxontai ». Es clásica la aproximación que los autores vienen haciendo: con los « éteroi ellógimoi ándres », para mostrar así su condi-

(104) Tal es el parecer de la mayoría de los exégetas contemporáneos de todas las confesiones. Hablan, en efecto, de « mandatum » (Gebhardt-Harnack), « praeceptum », « ordinationem », « dispositionem », « legem » (Funk, Prat, Zepelena); « Befehl » (Knopf); « Auftrag » (Hertling); « règle » (Van den Eynde); « disposition » (Michiels, Dix); « ordine » (Giraud); « imposición » (Bueno); « norme » (Giordani); etc. Es curiosa la coincidencia de temas de la oración de DEMÓSTENES (*Adv. Polyclen*, 57-66) con este paso Clementino (διαδοχή, λειτουργία, κατάστασις etc.). Se habla de una reglamentación de la διαδοχή. El término que correspondería a la ἐπινομή de Clemente, es un

νόμος; βούλομαι δ' ὑμῖν καὶ τὸν νόμον ἀναγνωσθῆναι τὸν περὶ τῶν διαδόχων... Puesto que en Clemente interfieren también ambos temas: *ordenación* y *sucesión*, no faltan autores que traducen la ἐπινομή directamente, como una *regla de sucesión*. Algunos llevan más lejos el tema y en la ἐπινομή quieren ver ya el *catálogo*, la *serie*, la *lista de sucesión* (cfr. JACOBSON, pág. 161).

(105) MICHIELS, cfr. supra, nota 26; DIX, nota 43.

(106) Dix lo ha reconocido expresamente; cfr. supra, nota 51.

(107) Cfr. HARNACK, *Das Schreiben*, pág. 116: « einige Vergenannten — τινες — mit HSK ».

ción « apostólica » dado el ministerio que ejercen los « ellógimoi » (108); con los « dedokiasménoi » del capítulo 42º, a fin de poner de manifiesto su carácter « ministerial » ya que los primeros « dedokiasménoi » fueron precisamente los « aparchai » (109). No es fácil dirimir la contienda exegética. Séanos permitido, sin embargo, señalar que, mientras la segunda ecuación se apoya en un tema bien característico, que acompaña por doquier a la « katástasis », la otra no tiene más punto de apoyo que una semejanza verbal demasiado externa, y, acaso casual. Cabe por tanto, subrayar una ventaja, siquiera sea leve, en favor de la « diadoché » ministerial.

Ventaja que se refuerza al considerar el *depósito* transmitido de mano en mano, par los miembros de esa « diadoché ». El texto clementino lo concreta en el término « leitourgía » (110), demasiado vago, es cierto, puesto que en la I Cl. sirve para indicar las funciones más dispersas que imaginarse puedan (111); en concreto, la indeterminación parece reducirse notablemente al advertir que en el contexto inmediato, el término que designa la función de la « katástasis » es el « érgon » (112), de acuerdo con la terminología de S. Pablo (113) y de S. Lucas (114). De haberse referido Clemente a la función apostólica y no a la ministerial, habría escogido el « érgon » con preferencia a la « leitourgía ».

Reconocemos, con la mayoría de los intérpretes, que no son detalles decisivos en la contienda; pero ellos revelan un saldo a favor de la « diadoché » ministerial; tanto más fuerte, cuanto más próximo a la « katástasis » situamos el punto de observación. Ahora bien, teniendo en cuenta que la « diadoché » no tiene más significación que la de prolongar la « katástasis », salta a la vista que constituye esa idea el verdadero marco de la controvertida « diadoché ». Y que, de consiguiente, sólo aceptándola como contexto cabrá despejar la incógnita acerca del carácter de la sucesión clementina.

### 3) « Katástasis » y « diadoché »

Toda la preocupación de la I Cl. se cifra en asegurar la inamovilidad de los cargos eclesiásticos. Conviene distinguir la situación de los dos grupos históricamente diversos:

El grupo de los « aparchai » queda al abrigo de los caprichos de la

(108) Vimos la argumentación de Rothe.

(109) Cfr. la réplica de Baur contra Rothe.

(110) I Cl., 44, 2.

(111) Clemente usa reiteradamente el substantivo « leitourgía » (9, 4; 20, 10; 40, 2-5; 41, 1; 44, 2-3-6); « leitourgós » (8, 1; 36, 3; 41, 2) y el verbo « leitourgéo » (9, 2; 32, 2; 34, 2-4-5; 43, 4; 44, 3). No parece envolver tecnicismo ninguno, fuera del sentido general de servicio. Todos los hombres ejercen su « leitourgía » (41, 1), como lo

hacen a su vez los ángeles (36, 3); los ministros de la gracia divina (8, 1); los personajes del Antiguo Testamento (9, 4); los sacerdotes (40, 2-5; 41, 2; 44, 2-3-6), y aun los mismos seres inanimados (20, 10). Evidentemente que no hay motivo ninguno para excluir a los apóstoles de este grupo tan vasto de « leitourgói ».

(112) I Cl., 43, 1.

(113) Cfr. I Cor., 16, 10.

(114) Cfr. Act., 13, 2.

comunidad, aquilatando el origen de su cargo: su « katástasis » asciende a los Doce (115). No hay quien cuerdamente pueda discutirles sus poderes.

La inmunidad de los *ministros posteriores* introduce en el razonamiento clementino, además de la « katástasis » el refuerzo de la « diadoché » (116). Es natural esta complicación, habida cuenta de la caducidad de los apóstoles, y de la imposibilidad consiguiente de perpetuar su actividad inmediata en las comunidades locales. Había de llegar la hora, en que, desaparecidos de la escena del mundo, resultara ineludible el recurso a la « diadoché ».

Pero aquí surge el problema: ¿de qué « diadoché » se trata? Todo se reduce a saber si la auténtica « katástasis » — esa que hace inamovibles los cargos, por venir de Dios, a través de los apóstoles — reclama una « diadoché » apostólica, o se contenta con una cadena de ministros.

Aun así queda impreciso el problema: es posible que ambas « diadochaí » aparezcan implicadas en el proceso, de una manera u otra. Nuestra cuestión se reduce a saber cuál de las dos entendió Clemente formular de una manera explícita, por exigencias de su razonamiento.

Y para ello no queda más remedio que evocar sus fases primordiales. Las revisaremos en tres etapas, que, a modo de círculos concéntricos nos permitan adentrarnos progresivamente en su pensamiento.

a) *La finalidad* perseguida por Clemente al enviar su mensaje de paz a los Corintios, es defender los derechos inalienables de los ministros conculcados, procurando en consecuencia la sumisión de los revoltosos (117).

Su principio es meridiano: ofrecer y retirar, constituir y deponer, son acciones de signo opuesto, pero situadas en idéntico plano. Suponen por lo mismo, idéntica autoridad. Clemente niega a los fieles de Corinto el poder de deposición de los ministros (118) por la sencilla razón de que no fueron ellos quienes los constituyeron en su cargo (119).

Para probar históricamente esa « independencia » que tienen los ministros, basta a Clemente mostrar que los « aparchaí » fueron instalados directamente por los apóstoles; y que los posteriores, subieron sucesivamente a su ministerio, de acuerdo con normas precisas de « sucesión » dictadas por los apóstoles.

La linearidad del pensamiento clementino, reclama que la « diadoché » sea ministerial. La apostólica salvaría, sí, la eficiencia del razonamiento; pero a condición de suponer implícita la « katástasis » de los ministros. Es un proceso tortuoso. No tiene apoyo ninguno en el contexto, puesto que prescinde Clemente de los detalles secundarios. Pudo explicitarlos al evocar la primera « katástasis »; y sin embargo prefirió supri-

(115) I Cl., 42, 4.

(116) I Cl., 44, 2.

(117) I Cl., 54, 2; 56, 1; 57, 1; 59, 1; etc.

(118) I Cl., 44, 3.

(119) I Cl., 42 y 44.

mirlos, para dejar la acción neta (120). Creemos que en la segunda no se entretiene a explicarnos el mecanismo con el cual se asegura en concreto la « katástasis » de los ministros posteriores, sino que se ciñe de forma paralela, contentándose con afirmar el hecho escueto.

Repetimos: la « katástasis » sometida a controversia es ministerial; y la « diadoché » constituye un puntal de la « katástasis ». Lo natural es que sea también ministerial. Ello no impide que lleve implícita la sucesión de los apóstoles, como explicación radical del proceso. Pero la nerviosa argumentación clementina, no permite desviar la atención en detalles tangenciales.

• • •

b) Clemente, como escritor cristiano, trata de apoyar su razonamiento en una base bíblica.

La « katástasis » primera de los « aparchaí », es para él objeto de una profecía (121) consignada en el libro de Isaías (122).

La « katástasis » ulterior de los sucesores de los « aparchaí », halla también en al Antiguo Testamento una analogía justificante (123). El comportamiento de los Doce se asemeja a la sabia previsión de Moisés: unos y otro, trataban de atajar las rivalidades que podía suscitar la ambición del ministerio así del Nuevo como del Antiguo Testamento. Los apóstoles, a imitación de Moisés, tenían ante los ojos, por gracia divina, un horizonte temporal ilimitado.

Bastó a Moisés demostrar ante el pueblo la elección divina de Aaron como Sumo Pontífice, para que automáticamente quedara anejo el sumo sacerdocio a la familia aarónica para siempre. Es cosa bien sabida que, el Antiguo Testamento, utiliza las familias — y no los individuos — como unidades de predilección o de castigo. La vocación divina no es individual sino solidaria: comporta el escogido y toda su descendencia (124); su probación lleva consigo el reflejo en toda la sucesión del precito (125).

Las perspectivas se mudan al llegar a la plenitud de los tiempos. Ni el sacerdocio es hereditario, porque no vigen ya las leyes de la carne y de la sangre (126); ni el individuo se pierde en el anonimato de la familia. Con el nombramiento de los « aparchaí » no aseguraban los apóstoles más que un período de algunos años de paz en la historia de los ministerios.

(120) Conoce Clemente la presencia de la comunidad en la instalación de ministros eclesiásticos (cfr. *I Cl.*, 44, 3). En cambio en 42, 4, no alude tan siquiera a la posibilidad de una « syneudókesis ».

(121) *I Cl.*, 42, 5.

(122) *Is.*, 60, 17.

(123) *I Cl.*, 43.

(124) Bástenos recordar la vocación de los patriarcas (Abraham, Isaac, Jacob...), la

vocación de los sacerdotes, y la vocación de los reyes. Típica sobre todas, la de David, en cuyo nombre proyecta el Señor un futuro que desborda su persona (*II Sam.*, 7, 4-18).

(125) Algo semejante hallamos en la exclusión que hace Jahvé de un sacerdote, de un rey... El reflejo es inmediato en toda su descendencia.

(126) *Jo.*, 1, 13.



Era preciso una disposición adicional. Su alcance ha de medirse a la luz de la comparación bíblica que introduce nuestro autor. Esa « diadoché » de que habla Clemente, va enderezada a suplir el mecanismo hereditario de la sucesión en el sacerdocio aarónico. Es cosa clara que lo que a Moisés preocupa en el pasaje en cuestión, es el futuro del pontificado aarónico y no su propia sucesión. Síguese en consecuencia que la « diadoché » completiva del texto clementino debe apuntar ante todo y sobre todo a la herencia del ministerio ejercido por los « aparchaí », llamado a perpetuarse en la iglesia.

Cabe también aquí suponer la exigencia de una presencia continua del apostolado que haga posible la « diadoché » de los ministros; presencia continua que se resuelve a su vez en otra « diadoché ». No repugna, es cierto; pero su consideración es ajena al contexto. La comparación del Antiguo y del Nuevo Testamento exige que los Apóstoles, a imitación de Moisés, instalen ministros y aseguren su perennidad. Moisés lo consigue elevando al Pontificado a su hermano Aaron; y en él a todos sus descendientes. Los Apóstoles constituyen los « aparchaí »; y designan luego, con disposición adicional, el ritmo de la sucesión de los mismos; puesto que por ser neotestamentaria, no se halla sujeta a las leyes de la herencia. La reglamentación de la « diadoché » ministerial, es condición necesaria y suficiente para asegurar los extremos de la comparación introducida por Clemente. Tampoco esta faceta escriturística de la « katástasis » de los ministerios, es favorable a la hipótesis de una « diadoché » apostólica. Su explicitación, por muy legítima que se la suponga en rigor gramatical, es completamente arbitraria en el contexto.

• • •

c) *El encadenamiento de las ideas eclesiológicas* que maneja Clemente en su argumentación, ratifica las mismas consecuencias.

Su razonamiento, que desemboca en el 44, 3 retirando a los fieles de Corinto todo poder sobre la « katástasis » de los ministros, tiene su arranque en el capítulo 42 con dos versículos en que formula Clemente un doble principio, sobre el cual reposa su teología (127): toda la potestad de la Iglesia arranca de Dios, por conducto de su Cristo y de los Apóstoles (principio *teocrático*); y toda ella se despliega en una simetría armónica (principio de *paralelismo*). Clemente cabalga entre dos mundos: el judaico — ἐκ θελήματος θεοῦ (128) — y el helénico — εὐτάκτως (129) —. No olvida Clemente en su razonamiento ninguna de sus premisas.

(127) *I Cl.*, 42, 1-2: « Apostoli nobis evangelii praedicatores facti sunt a domino Iesu Christo. Iesus Christus missus est a deo. Christus igitur a deo et apostoli a Christo; et factum est utrumque ordinatim ex voluntate dei ».

(128) *I Cl.*, 42, 2.

(129) *I Cl.*, 42, 2. Cfr. L. SANDERS, *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme*, Louvain, 1943.

¿Cómo las aplica a la « katástasis »?

Hay en ella un doble extremo correlativo: *el jerarca* que confiere el poder ministerial; y *el candidato* que lo recibe. El principio de paralelismo, reclama la simetría de comportamiento entre la primera « katástasis » y las sucesivas. El principio teocrático, lleva a nuestros autor a acentuar la presencia divina en el mecanismo total de la « katástasis ».

En la « katástasis » de los « aparchaí », es Dios quien a través de su Cristo, llena de contenido el « kathístanon » apostólico (130). Y es Dios también quien se hace presente en el candidato, gracias a la prueba del espíritu (131).

En la « katástasis de los ministros posteriores, es de suponer que el principio teocrático actúe con idéntica intensidad para salvar la simetría del εὐτάκτως. Ello comporta el carácter ministerial de la « diadoché » expresa en el capítulo 44.

En ese supuesto, todos los temas y sus enlaces respectivos resultan paralelos:

42

« apóstoloi »  
« kathístanon »  
« aparchàs dokimásantes »  
« eis episcópous k. d. »

44

« apóstoloi »  
« epinomèn dedókasín... diadéxontai »  
« dedokimasménoi ándres »  
« leitourgían autôn... episkopé »

En cambio la hipótesis de una « diadoché » apostólica, destruye el paralelismo.

Y lo que es más grave, no salva suficientemente el principio teocrático, sobre el cual funda Clemente la eficacia de su razonamiento. Porque, la presencia divina en la actuación de la jerarquía, exige la pervivencia del poder apostólico. Ciertamente que ésta se salva tanto si los apóstoles reglamentan de una vez para siempre la « katástasis » de los ministros (« diadoché » ministerial), como si vez por vez actúan los apóstoles en la persona de sus herederos (« diadoché » apostólica). Pero no puede decirse otro tanto de la presencia divina en el polo correlativo de los candidatos: si los « dedokimasménoi » son sucesores de los « aparchaí », continúa Dios señalando a los ministros llamados a recibir la « katástasis »; pero si los « dedokimasménoi » son los sucesores de los apóstoles, Clemente deja un cabo abierto en su argumentación: no nos dice explícitamente cómo ejerce Dios su teocracia en la elección de los ministros (cuales son los depuestos injustamente por los Corintios). Como se ve, el detalle representa una faceta esencial del razonamiento de Clemente. Y debió por lo tanto iluminarlo a la luz de su doble principio teológico. Su acción conjunta, nos parece eliminar la hipótesis de una « dia-

(130) I Cl., 42, 3 y 4.

(131) I Cl., 42, 4.

doché » apostólica en el pasaje controvertido. No sólo complica inútilmente un razonamiento que debiera ser lineal y simétrico; sino que cercena su valor.

• • •

Volvemos a encontrar siempre idénticos resultados. Son muchos los aspectos susceptibles de estudio en el contexto de la « diadoché ». Los más auténticos son, sin duda, los que se enmarcan en el ámbito de la « katástasis ». Y desde ella no cabe sino una única conclusión: la « éris » (132) que acusa la historia de la comunidad de Corinto, versa sobre los ministros locales; Clemente no sabe superarla sino analizando la « katástasis », que también debe centrarse en torno a los mismos ministros; en fin, la « katástasis » sometida al ritmo del tiempo, implica una « diadoché ». Hasta por inercia cabría concluir alargando también a ella el carácter ministerial; pero hay motivos positivos que abonan esta inferencia y muestran lo incongruente de la hipótesis contraria.

### III. - CRÍTICA DE LA EXÉGESIS FAVORABLE A LA « DIADOCHÉ » APOSTÓLICA

No bastaría, en rigor, establecer la probabilidad de la « diadoché » apostólica. Sería preciso mostrarla exclusiva. Rothe, Michiels y Dix están muy lejos de esta perspectiva, puesto que admiten explícitamente la legitimidad de una « diadoché » ministerial. Con lo que desvirtúan en realidad su propia tesis; porque no alcanzamos a ver la fuerza de sus razones enderezadas a doblegar la postura minimista, de quienes presumen explicar por completo el mensaje de la I Cl., sin necesidad de recurrir a teorías que tachan de gratuitas.

Del examen imparcial de la carta clementina, resulta infundada la pretensión de un saldo a favor de la apostolicidad de la « diadoché ». El texto sugiere la opinión contraria como más fundada; y el contexto ratifica plenamente la sospecha.

Así pues, esta opinión no se presenta como *exclusiva*; vemos que no es *más probable* que la opuesta; cabe preguntar todavía: pero ¿es cuando menos *probable*? Una pregunta de este calibre no se satisface con una exégesis ceñida a lo que Clemente *pudo decir* en rigor gramatical; es preciso poner en juego todos los resortes a nuestra disposición, para descubrir *lo que dijo de hecho* a los Corintios. En defensa de su respectiva tesis, nuestros tres críticos aducen un puñado de razones con que pretenden superar la ambigüedad de la I Cl. Tememos que no alcancen la solidez que ellos pretenden. Para convencernos de ello, nos contentaremos con someterlas a la prueba de la « katástasis », criterio bien garantizado y decisivo en toda esta controversia.

(132) I Cl., 44, 1.

Toda la interpretación histórico-exegética de Rothe, es tributaria de su lectura de la « epinomé ». Y a su vez la « epinomé » se halla sometida a las exigencias de su esquema sistemático de los orígenes cristianos. En realidad, pues, la discusión con Rothe, no es tan aguda en exégesis cuanto en historia; y en historia, lo es menos que en dogmática.

a) Todos los críticos parecen concordes en señalar la oscuridad del término « epinomé »; es cuestión de fuentes (133), agravada por las infinitas correcciones divergentes conjeturadas por los intérpretes (134). Rothe trató de beneficiarse, aprovechando la controversia exegética. Pero su conjetura personal, « testamentarische Verfügung » (135), amén de su base literaria poco sólida, desconoce por completo las exigencias de las « katástasis » que inmediatamente preceden (136) y siguen a la enigmática « epinomé » (137).

El pretendido « testamento » apostólico, resulta, de consiguiente, en este contexto un « canto errático ». La « katástasis » reclama otra cosa. Y aunque no sea fácil arrancar al texto manuscrito su contenido preciso, sin embargo, su orientación general se hace transparente merced a la antigua versión latina, de todos aceptada. La « epinomé », según ella, viene a completar la actividad de los apóstoles, a quienes corresponde la exclusiva de la « katástasis » de los ministros de las comunidades locales. O la confieren inmediatamente como en el caso de la « aparchaí », o lo hacen siquiera mediatamente, a través de la reglamentación que de ella hicieron con esa célebre « epinomé ».

b) Pretendió Rothe reforzar su conjetura textual apelando a las exigencias del contexto. Reconstruido por él, constituye un esquema histórico de líneas demasiado rígidas para ser objetivas. De la encrucijada que Rothe pretende descubrir a la altura del año 70, no hay traza en la literatura cristiana; y, tanto menos, en el ambiente histórico que ésta refleja. Cesa por tanto, la « necesidad » de recurrir a un testamento, que actúe como « catalizador » encargado de acelerar reacciones históricas, que, dada su rapidez, resultarían inconcebibles por otros conductos.

Pero limitémonos a la aplicación estricta de nuestro « criterio ». No es cierto que la preocupación por la « katástasis » surja solamente en el lecho de muerte de los apóstoles. La función de la « katástasis » se halla participada, en manos de los discípulos y colaboradores de los apóstoles, cuando menos en el último período de su actividad evangélica. Timoteo y Tito, para dar algunos nombres bien conocidos en las Pastorales, instalan, por encargo de Pablo y bajo su dirección inmediata, a los ministros de las comunidades locales (138). La « epinomé » que pudo dictar el Apóstol a la hora de su

(133) Cfr. supra, nota 100.

(134) Cfr. supra, nota 101.

(135) Cfr. nota 10.

(136) *I Cl.*, 44, 2.

(137) *I Cl.*, 44, 3.

(138) *I Tim.*, 5, 22: « Manus cito nemini imposueris »; *Ti.*, 1, 5: « Huius rei gratia reliqui te Cretae, ut... constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi ».

muerte, no debía versar de consiguiente sobre un poder de hecho ya transmitido — la « katástasis » —; sino más bien, sobre la forma de administrarlo.

Síguese de ahí que, aun supuesto en Clemente un « koimethôsin » apostólico, no por ello se había de seguir necesariamente la consecuencia anotada por Rothe. Era ocioso el testamento destinado a fijar el curso de la « katástasis », pues que se hallaba sabiamente establecido por los apóstoles mucho antes de su desaparición; convenía, en cambio, que los apóstoles reglamentaran de una vez para siempre, las normas de ejercicio de ese poder apostólico; normas que Pablo dictara a sus discípulos vez por vez, al enviarlos como delegados a sus diversas iglesias (139).

Ni la exégesis ni la historia justifican la célebre conjetura de Rothe. Ante el tribunal de la « katástasis », se desvanecen las razones que pretendían hundir sus raíces en el contexto; y, « a fortiori », se derrumba el apoyo endeble que creían encontrar en el texto clementino.

## 2) Michiels

No es nuestra intención discutir uno a uno todos los extremos de la exégesis dictada por Michiels. Recientemente lo ha hecho en un « Scholion », de densidad no común, el Padre Zapelena (140). Nuestra tarea es más modesta; y también más específica: tratamos de averiguar si las razones aducidas por Michiels, resisten la prueba de la « katástasis ».

a) Aun cuando no les atribuye valor decisivo, espiga Michiels numerosos detalles en el texto de la I Cl., de los que hace interpretación interesada. Versan sobre los antecesores de la « diadoché », los sucesores, el depósito. Todos ellos se tornan hostiles a nuestro crítico, apenas se los ilumina a la luz de la « katástasis ». Efectivamente:

A su tiempo señalamos que, aunque pudo Clemente extender la comprensiva acepción de « leitourgía » hasta la función de la « katástasis », prefirió con todo, designarla con un « érgon » (141).

Vimos también que, de entre los varios paralelismos aducidos con intención de arrancar el secreto de los « dedokiasménoi » (142), es el más sólido, sin duda ninguna, el que enlaza los versículos 42,4 y 44,2. Y ello porque estriba sobre la « dokimé », tema anejo a la « katástasis » (143).

(139) *I Tim.*, 3, 1 ss.; *Ti.*, 1, 5 ss. En este último texto, Pablo alude explícitamente a las normas dictadas a Tito: « sicut et ego disposui tibi ». Normas que apuntan principalmente a la « dokimasía » de que habla la *I Tim.*, 3, 10. Clemente sintetiza la regla apostólica, en esa cualidad: basta que los candidatos sean « dedokiasménoi » (*I Cl.*, 44, 2).

(140) T. ZAPELENA, « De testimonio Clementis R. inquisitio ulterior », *op. c.*, pá-

ginas 46-55. Cfr. la nota *Hacia una lectura exacta del Testimonio Clementino en favor de la Sucesión Apostólica*, en « Salesianum », 17 (1955), 551-562.

(141) Cfr. supra notas 110-112.

(142) Los más frecuentados son: 42, 4 — 44, 2 (Baur) y 44, 2 — 44, 3 (Rothe).

(143) El autor de las Pastorales reduce a ese tema, las normas paulinas en torno a las condiciones de los candidatos a la « katástasis » ministerial (cfr. *I Tim.*, 3, 10).



En fin, huelga insistir en la realidad documentaria del « tines » (144) reclamada por Michiels (145). Aun cuando el original auténtico callara ese pronombre, no por ello se seguiría necesariamente el grupo apostólico como sujeto del verbo « koimethôsin ». Es cierto que son los apóstoles quienes encabezan el verbo principal; pero no lo es menos, que la idea lógica que preside todo el período, es la « katástasis ». Y puesto que la « katástasis » tiene dos polos — los ministros que la confieren y los candidatos que la reciben — ¿puede afirmarse con certeza hacia qué grupo vuelve con preferencia su pensamiento? Si la « katástasis » se halla en el centro del razonamiento clementino, no vemos por qué los « apóstoloi » deban tener más derechos que los « proireménoui » frente al « koimethôsin ». Creemos lo contrario. Y nuestra conjetura halla confirmación rotunda en la secuencia del discurso clementino, en que continúa siendo la « katástasis » meta de su razonamiento (146). No es lícito exigir un sujeto expreso, como señal de una encrucijada en el período. Clemente no acusa conciencia de mudar de pensamiento. Lo tiene fijo en la « katástasis ». En toda ella; es decir, en cualquiera de sus dos polos.

No recordamos que Michiels haya aprovechado otros matices textuales en favor de su tesis. Los precedentes están muy lejos de satisfacer las exigencias de la « katástasis ».

b) Seríamos injustos con Michiels si nos limitáramos a denunciar la insuficiencia de su argumentación basada en el texto. Es el primero en reconocer sus limitaciones. Busca en el texto detalles que corroboren su tesis; la prueba decisiva, la reserva también él al contexto.

Centra Michiels su atención en la finalidad perseguida por el autor de la carta. Según ella, los apóstoles tratan de suprimir las rivalidades que amenazan a la Iglesia por causa de la ambición en torno a los cargos eclesiásticos (147). Michiels infiere una doble consecuencia: que el peligro en cuestión no va anejo a la muerte de los ministros locales; y que las ambiciones previstas por los apóstoles, no se ahuyentan reglamentando la « diadoché » de los « aparchai ». Lo primero, porque la desaparición de los « aparchai » en vida de los apóstoles, tiene fácil arreglo: pueden los Doce nombrar otros ministros sin temor de contestaciones por parte de los fieles (148). Lo segundo, porque aun eliminada la ambición por la « episkopé », queda margen abierto a las rivalidades por causa del poder apostólico (149). De todo ello concluye Michiels afirmando el carácter apostólico, así del « koimethôsin » cuanto de la « diadoché ». La « epinomé » de los apóstoles hubiera sido vana, de no haber establecido las normas de sucesión de los apóstoles; única medida capaz de eliminar de raíz las luchas ambiciosas que se propusieran atajar.

(144) Cfr. supra, nota 107.

(145) MICHELIS, *op. c.*, pág. 197.

(146) *I Cl.*, 44, 3.

(147) MICHELIS, *art. c.*, col. 1765.

(148) MICHELIS, *art. c.*, col. 1765.

(149) MICHELIS, *art. c.*, col. 1765.

Como única respuesta a las razones de Michiels, nos contentaremos con llevar al tribunal de la « katástasis » esa « éris » (150) que preocupa tanto al autor de la carta, cuanto al intérprete.

La « katástasis » tiene dos polos. Conviene no olvidarlo (y nos tememos que Michiels lo haya descuidado en exceso). De ahí que las posibles raíces de discordia son dos: la potestad del ministro ordenador, y las cualidades del candidato.

La « diadoché » clementina, por ser única no puede eliminar, de manera explícita, ambos focos de discordia. Hace falta, por tanto, introducir el concepto de implicitud. Son, pues, dos las hipótesis. La primera, propuesta por Michiels; consiste en reservar la « diadoché » a los apóstoles, con lo que se suprime la ambición en torno al apostolado; e implícitamente, las rivalidades que pudieran surgir acerca de los ministerios, cuyo nombramiento continúa siendo monopolio de los herederos de los apóstoles.

La otra hipótesis, igualmente legítima, supone como objeto de la « epinomé » apostólica, el ritmo de transmisión del ministerio ejercido por los « aparchai »; la « diadoché » es aquí ministerial; cabe suponer que en la « epinomé » va ya considerado el medio de asegurar la pacífica colación de la « katástasis » a los candidatos, cuyas cualidades describe la « disposición adicional ». Dicho en otras palabras: en la interpretación de Michiels, la « epinomé » suprime *explícitamente* la rivalidad en torno al apostolado; y de manera *implícita*, las ambiciones acerca del ministerio local; en la otra hipótesis, los términos se hallan invertidos: la consideración *explícita* se vierte directamente sobre el problema ministerial; en tanto que la perduración del apostolado, va incluida *implícitamente* a título de función activa en el ejercicio de la « katástasis », cuyo proceso se evoca aquí a grandes rasgos.

En rigor gramatical y aun atendida la marcha dialéctica del período, las dos hipótesis parecen defendibles. Pero una sola responde al pensamiento histórico del autor. Clemente enfoca una situación concreta; endereza sus razones a rebeldes bien determinados; tiene en cuenta los móviles históricos de la revolución de Corinto. Ahora bien, la « éris » de los Corintios soliviantados, versaba sobre el ministerio local y no sobre el apostolado (151). En realidad combatían la « katástasis » desde el polo de sus jefes locales. Era natural que, al evocar Clemente las líneas eclesiológicas de la « katástasis », centrara la defensa en el punto exacto en que convergían los ataques. Para conservar linearidad y eficacia, debía el razonamiento clementino afrontar directamente la cuestión agitada en Corinto. De escribir una sola « diadoché », debía dedicarla al sector ministerial, a la sazón controvertido.

Lo menos que puede decirse de la exégesis de Michiels, es que, desa-

(150) I Cl., 44, 1.

(151) I Cl., 44, 1: ... « contentionem de nomine episcopatus oborituram »...

tendiendo la probabilidad de la opinión opuesta, se muestra arbitraria; y que, descuidando la perspectiva de la « katástasis », se orienta en sentido erróneo, enteramente ajeno a la intención de Clemente.

3) Dix

Sujetaremos también la argumentación de Dix a la crítica de la « katástasis ».

a) Dix otorga beligerancia a la opinión adversa (152). Con lo que prácticamente desvirtúa la suya. Su tesis mayoritaria debiera ser exclusiva para gozar de plena consistencia. Y Dix en cambio se contenta con justificar su lectura.

Lo hace aportando las razones clásicas en la materia; y desvirtuando detalles exegéticos favorables al adversario.

Señalaremos tan sólo una aportación original en plano literario. Nos referimos a la utilización que Dix hace en su favor, del pronombre « éteros ». No parece darle una importancia decisiva: se contenta con apuntar su conjetura, encerrada en los límites modestos de una nota a pie de página (153).

No insisteremos tampoco nosotros en las razones de diversa índole que pudiéramos aducir contra la interpretación de Dix. Porque cabría, ante todo, preguntarle si a la altura histórica de Clemente, persiste la diferencia clásica que señala Dix entre el « állos » y el « éteros » (154). Opinamos que no; pero aunque así fuera, quedaría todavía por comprobar la adhesión de Clemente a esta perspectiva; cosa difícil de establecer si se tiene en cuenta la actitud del autor en pasajes incontrovertidos de su carta (155).

Pero podemos ahorrarnos estas y otras razones semejantes, para ceñirnos estrictamente al criterio de la « katástasis ». Si hay un argumento que obsesiona a Clemente en todos estos capítulos, es ciertamente ese tema. Y todos los que con él se relacionan. Ahora bien: gravitando sobre la « katástasis » hallamos utilizado el « éteros » (156). Sabemos el cuidado con que Clemente reserva la « katástasis » a los apóstoles y a los ministros apostólicos. No es dable pensar que haya querido insinuar precisamente la diferencia constitucional que se traba entre los ordenadores de la primera y de la segunda hora. Ello hubiera desvirtuado por entero la argumentación clementina, a lo menos en la interpretación que de ella hace el mismo Dix.

(152) Dix, *op. c.*, pág. 102.

(153) Dix, *op. c.*, pág. 103, nota 2.

(154) Cfr. G. DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik...*, Göttingen, 1931, 306. Otro tanto hace observar BEYER (en el diccionario de Kittel): « "éteros" wird im N T in ganz gleicher Weise gebraucht wie "állos" ».

(155) Cfr. *I Cl.*, 8, 4; 29, 3; 46, 3; 55, 2 etc. Por lo demás el matiz de diferencia « cualitativa » señalado por Dix, se salva

incluso en la interpretación tradicional del pasaje. Porque es cosa clara que los « aparchai » representan un grupo cerrado irreiterable. Tienen un aspecto intrasmisible. En ese sentido sus herederos serán « éteroi »: semejantes en cuanto que ejercerán la misma función; pero diferentes en cuanto que no serán ni podrán ser ya « primicias », como lo fueron ellos.

(156) *I Cl.*, 44, 3.

De consiguiente el « éteros » de 44,3 no tiene el matiz diferencial que pretende Dix, sino más bien de analogía, de semejanza. Es demasiado duro pretender que a la distancia de un solo versículo, haya introducido Clemente una mutación tan radical en su vocabulario. Tanto más que según la lectura que hace Dix, los « éteroi ellógimoi ándres » se hallan en ecuación paralela con los « éteroi dedokimasménoi ándres » del versículo anterior.

La « katástasis » se muestra adversa al único argumento original que al nivel del texto aporta la exégesis anglicana.

b) ¿Y el contexto?

Como todos los predecesores, también Dix pretende dar en este sector la batalla decisiva. No es más afortunado que ellos.

Entre las premisas del razonamiento, enumera Dix el hecho de una « episkopé » sucesible. Está convencido de que Clemente no pudo concebir el ministerio sino a la luz del esquema judío, en el cual era la sucesión postulado ineludible (157).

Asentimos gozosos a la observación de Dix. Sentimos sólo que no haya percibido el alcance que en realidad le corresponde. Es cierto que el ministerio cristiano desemboca en el ritmo de sucesión, con la misma necesidad que el sacerdocio judío. No ya sólo por razón del influjo judaico sobre las instituciones cristianas; otro tanto hubiera sucedido examinando la influencia helenística (158). En aquel tiempo todos se muestran concordes en reconocer que, un ministerio perenne, incapaz de ceñirse a los límites estrechos de una generación, debe desdoblarse en cadenas de « diadoché ».

Estamos hablando de un ministerio, sea el que fuere. Y aquí advertimos otra de las limitaciones arbitrarias introducidas por Dix en su observación histórica. La razón última de la necesidad de la sucesión, no radica en el hecho específico de ser un sacerdocio o un episcopado; sino en tratarse de una función perdurable.

Podemos llevar estos resultados al razonamiento clementino: en la « katástasis » aparecen dos grupos de « funcionarios »: el de los ministros instalados al frente de las comunidades locales (159); y el de los jefes que confieren esa misma « katástasis » (160). Ahora bien, si perpetua es la función de los ministros, perpetuo será también el ejercicio de la « katástasis » que asegura la colación de sus poderes. Dicho de otra forma: la « episkopé » tiene en la iglesia todos los caracteres de una función perenne; pero esa perennidad implica la permanencia de una actividad apostólica — que tal se muestra el ejercicio de la « katástasis » —. Si la « episkopé » es perenne, debe serlo también el « apostolado ». Y puesto que los apóstoles son mor-

(157) Dix, *op. c.*, pág. 104.

(158) Bastaría para convergerse de ello una ojeada a la literatura helenística así en el sector filosófico, como en el político y en el religioso (listas de filósofos, de reyes, de sacerdotes, magos, astrólogos...).

(159) GIRAUDO, *op. c.*, pág. 36 s.

(160) También el Nuevo Testamento reserva sistemáticamente el ejercicio de la « katástasis » a los apóstoles y a los « delegados » apostólicos, cuales Timoteo y Tito.

tales como lo son los « aparchaí », la perennidad del apostolado se resuelve en cadenas de « diadoché », así como la permanencia de los ministros, en cadenas de sucesores.

En una palabra, la « katástasis » implica la doble sucesión: la de los ministros ordenados y la de sus ordenadores. Tanto una como otra, ministerial y apóstolica, surgen por presión del tiempo y bajo la inspiración ambiental en que se sitúa la I Cl. La disección selectiva introducida por Dix, es arbitraria y violenta las coordenadas históricas de nuestro documento.

Es vano el recurso a las dificultades específicas que cierran el paso a la hipótesis de la « diadoché » apostólica (161). No es lícito retroproyectar en el pasado nuestras preocupaciones actuales. Y es muy posible que lo haya intentado Dix.

Negar la posibilidad de la sucesión del apostolado por considerarlo sometido al « carisma », es olvidar que también la « katástasis » de los ministros se hallan sujetos a la « dokimé » pneumática (162), sin que ello obste lo más mínimo a su « diadoché ».

Oponerse a la « diadoché » de los apóstoles por su dimensión personal estrictamente intransferible, es desconocer el matiz que Clemente subraya al evocar los « aparchaí ». Tampoco ellos pueden en modo alguno dejar en herencia su condición de « primicias » de la predicación apostólica (163); pero pueden transmitir otras funciones, sobre las cuales estriba la « diadoché ». Aunque escape a los apóstoles el perpetuar su carácter de testigos presenciales del Señor resucitado, pueden y deben dejar en buenas manos el poder de conferir la « katástasis ». ¿No es una función característica del apostolado histórico? ¿Es precisa la identidad entre el antecesor y sucesor para hablar de auténtica « diadoché »?

La retroproyección de nuestra mentalidad, no ayuda a percibir el mensaje de los textos antiguos, porque enmascara las perspectivas. Clemente, que enfoca la sucesión de los « aparchaí » y que habla de reglamentación de funciones sometidas a la actividad carismática, no puede hallar dificultades de peso frente a la hipótesis de la « diadoché » de los apóstoles. Y Clemente, que prolonga las líneas de la Iglesia en un futuro sin límites, pese a su formulación escatológica, no pudo contentarse con una posible « diadoché » sino que debió verla necesaria, en virtud de la ley histórica que Dix nos ha enunciado — con una limitación arbitraria, cierto, pero con absoluta precisión (164) —. « Diadoché » necesaria y doble: no ya solo sucesión ministerial, mas también sucesión apostólica sin la cual carecería la otra de la savia que la vivifica.

Implícita o explícita — poco importa —, la doble « diadoché » se halla presente en el discurso clementino, dando consistencia a la « katástasis » que forma su núcleo.

(161) Dix, *op. c.*, pág. 104.

(162) I Cl., 42, 4.

(163) I Cl., 42, 4.

(164) Dix, *op. c.*, pág. 104.



Queda un detalle por decidir: ¿cuál de las dos sucesiones cristaliza en la « diadoché » explícita de Clemente?

No es el caso de reiterar el razonamiento de antes. La « katástasis » que engendra la sucesión, tiene el derecho de orientar su sentido. Y la « katástasis », ante todo y sobre todo, apunta a la permanencia e inmunidad de los ministerios locales.

Dix no puede infirmar un razonamiento con una premisa, acertada sí, pero incompleta. Sus conclusiones se resienten de esa grave deficiencia. Su tesis favorable a la « diadoché » apostólica, queda desprovista de la base robusta que él creyó procurarle recurriendo al contexto histórico de la I Cl. Y sin argumentos positivos que la sostengan, no estimamos lícito enunciar una tesis del volumen de la suya.

• • •

A la hora de resumir los resultados, es un deber circunscribir sus límites precisos. Separados los problemas de la explicitud e implicitud del testimonio clementino, resulta claro que la lectura exacta del « diadéxontai » no prejuzga el problema de la sucesión apostólica. Con lo que queda el campo desembarazado de obstáculos que, con harta frecuencia, enmascaran la exégesis.

1) Pese a su aparente dispersión, los defensores de la « diadoché » apostólica se atrincheran en una única razón que estiman decisiva: la marcha del pensamiento clementino, que da sentido a sus palabras.

2) Pero un examen atento a las directrices de la carta, descubre el verdadero centro de gravitación, que no es lícito desplazar, como lo hacen algunos intérpretes interesados. Debe prevalecer el interés del autor, si no se quiere forzar su lenguaje. Y es claro que la « katástasis » de los ministros locales, constituye la obsesión que mueve la pluma de Clemente.

3) A la luz de la « katástasis » cobran nuevo vigor los matices literarios favorables a la « diadoché » ministerial; y se delinea un contexto hostil a la hipótesis de la « diadoché » apostólica; que en vano intentan dulcificar los partidarios de la apostolicidad del « diadéxontai » clementino.

Es frecuente atribuir probabilidad idéntica a las tesis de la « diadoché » apostólica y de la « diadoché » ministerial. La primera, dado su carácter positivo y mayoritario, reclamaría algo más que una « no repugnancia » sintáctica. En rigor, Rothe, Michiels, Dix, desbordan en sus conclusiones el alcance de sus análisis. A la luz de la « katástasis », se echa de ver que incluso sus premisas acusan serias deficiencias, que hacen la construcción insostenible.

Lo menos que cabe afirmar es que la tesis favorable a la apostolicidad de la « diadoché » clementina, dista mucho de ser apodíctica. La « diadoché » se inscribe en el cuadro de la « katástasis »: y la « katástasis » es ministerial sin duda ninguna.

ANTONIO M<sup>a</sup> JAVIERRE

## LINEE DI UN UMANESIMO ECONOMICO NEL PENSIERO TOMISTA\*

### 1. - Precisazione di termini

Se è abbastanza noto, per quanto non universalmente accetto, l'appellativo di *umanesimo politico* come idonea qualifica della dottrina politica dell'Aquinate, non altrettanto può dirsi della sua concezione economica. Sembra assai difficile che in S. Tommaso d'Aquino e negli altri Dottori medioevali si possano rinvenire gli estremi di una *teoria economica*, quando si voglia dare a questo termine un senso non del tutto dissimile a ciò che con esso noi moderni intendiamo.

Non sarà perciò inutile qualche precisazione preliminare sul significato da attribuire ai due termini: *umanesimo* ed *economia*, per evitare ogni equivoco ed oscurità.

a) Il termine *umanesimo* è da considerarsi privilegiato per la larga accezione che ne vien fatta: ma è proprio questo suo pieno impiego che impone una chiarificazione. A quanto mi consta, nella più recente letteratura filosofica e sociale, non esiste dottrina che si qualifichi antiumanista: dall'esistenzialismo al marxismo, tutte le posizioni si fregiano dell'ambito titolo, nonostante i contrasti profondi che le dividono ed oppongono. Ora, è ovvio domandarsi se esista un metro oggettivo per vagliare umanesimo da umanesimo e verificare chi abbia le carte in regola per attribuirsi tale qualifica.

Dal nostro punto di vista, che riteniamo criticamente fondato, può definirsi umanistica solo quella dottrina che si svolge in armonia con la *strut-*

\* BIBL. Oltre le opere che indicheremo nel corso dell'articolo, come studi introduttivi, segnaliamo: ARIAS G., *La filosofia tomistica e l'economia politica*, Milano, 1934; BRAUER THEODORE, *Economic Thought in St. Thomas*, in « Thomistic Principles in a Catholic School », 1943; DE LIEDEKERKE, *St. Thomas d'A. et les problèmes économiques d'aujourd'hui*, in « Revue Générale », (Bruxelles), 1935, pp. 385-395; 560-

583; M. DEFOURNY, *Les théories monétaires de St. Thomas*, in « Ann. de Droit et sciences polit. », Louvain, 1937; JANSEN G., *Money is sterile. St. Thomas's Principles applied to Modern Economics*, Oxford, Blackfriars, 1945; RYAN J. A., *The Economic Philosophy of Aquinas*, in « Essays in Thomism », 1942, pp. 237-260, 410 ss.; VIATTOUX J., *Philosophie économique*, Paris, 1933.

tura fondamentale dell'uomo e le sue esigenze finalistiche, e, conseguentemente, garantisce alla persona dignità autentica ed armonica possibilità di sviluppo integrale. Al contrario ogni dottrina che si discosti, più o meno gravemente, dalla struttura e teleologia umana (oggettivamente determinata e conoscibile attraverso il diligente esame filosofico dell'esperienza), deve essere qualificata *antiumana*, per quanto apparentemente ottimistico e favorevole all'uomo possa sembrare il suo contenuto. Così l'esaltazione marxistica del lavoro umano, la glorificazione dei valori vitali in Nietzsche e della soggettività nell'idealismo sono da ritenersi prospettive antiumanistiche, in quanto non rispettano ciò che l'uomo oggettivamente è e *deve essere* (ontologia e deontologia della persona).

In particolare è umanistica una *dottrina economica* che, negli enunciati di principio e nelle applicazioni normative, riconosca costantemente il primato della persona e della sua attività sugli altri fattori non spirituali (come la natura e il capitale), e, conseguentemente, ispiri sistemi economici che, liberando dalla schiavitù del bisogno e da ogni mistica di profitto, rendano meno arduo a tutti gli uomini il raggiungimento del loro destino temporale ed eterno.

b) Ma eccoci nella necessità di precisare il secondo termine in questione: che cosa si intende per *dottrina economica*? o più semplicemente per *economia*?

L'accezione oggi prevalente, come è noto, è quella di « studio scientifico positivo del fenomeno economico », prescindendo da considerazioni di ordine filosofico ed etico. Chi dice economia in senso moderno intende perciò riferirsi ad una scienza di tipo fenomenologico. Ora, chi andasse ricercando nella teorica medioevale una tale trattazione, non potrebbe che restare deluso. Non già che lo studioso non si trovi mai di fronte ad osservazioni, rilievi e costanti riferimenti alla realtà economica « effettuale »; al contrario, potrà anche stupirsi del senso di concretezza manifestato da un Cajetano, che per stendere il suo opuscolo *De Cambis*, assicura di aver interrogato gli stessi operatori economici (1), o dallo stesso S. Tommaso, che vuole il moralista *manuductus et exercitatus* nelle costumanze umane ed esperto degli ordinamenti politici, di fatto vigenti nei diversi paesi (2). Ma è incontestabile che tali osservazioni effettuali, empiriche, sono nettamente soverchiate dal grande complesso di principi filosofico-teologici e dalle norme

(1) « *Concessum mihi his diebus otium... ad edendum... promissum tractatum de cambis invitans, "post auditos camposores", perlectasque diversorum de his opiniones, ac diutissimam meditationem, ad scribendum tandem impulit* ». CAJETANO, *De Cambis* (1499), ed. Zammit, Romae, Angelicum, 1934, p. 93.

(2) Cfr. S. TOMMASO, *In Eth.*, I, lect. 4.

Questa interessante nota metodologica dimostra quanto sia viva in S. Tommaso la preoccupazione di procedere nelle scienze morali concretamente, appoggiandosi saldamente a quella che oggi chiameremmo « preliminare ricerca positiva », senza cedere alle lusinghe di un moralismo *more geometrico demonstratus*.

etiche che ne conseguono. L'impresa non è tuttavia da ritenere senz'altro fallita.

Quando si tenga presente che i principi, le osservazioni empiriche e le norme in questione, concernono la realtà economico-sociale e tutte sono rivolte alla soluzione del *problema economico*, sembra conveniente, accettando il suggerimento del Fanfani (3), qualificare col termine di « dottrina economica » tale complesso organico.

Per la correttezza storica (ed epistemologica) basterà tener presente che, mentre le odierne « teorie economiche » sono, quasi esclusivamente, costituite dal rilievo scientifico della realtà economica (con l'ausilio di ipotesi), e tendono, quindi, a distinguersi sempre più nettamente dalle considerazioni di ordine filosofico (filosofia economica), e dalle applicazioni normative (politica economica) (4), le « dottrine economiche » del Medioevo si caratterizzano invece per la prevalenza delle discipline filosofico-normative.

Chi si è fermato con attenzione a ricercare le ragioni profonde di tale differente prospettiva, è arrivato alla conclusione che ciò, solo in parte, è dovuto allo scarso spirito scientifico positivo, alla deficiente strumentazione tecnica e alla relativa semplicità dell'assetto economico medioevale, che non consentiva un numero rilevante di osservazioni. Sembra invece, che il motivo prevalente sia da ricercarsi nella profonda ed ispirata convinzione che anima il moralista del Medioevo e l'uomo precapitalista in genere: *l'ordine razionale nel campo dell'economia non è dato dall'equilibrio che le cosiddette leggi economiche realizzano quando siano lasciate a se stesse, ma bensì da ciò che la volontà umana del singolo e della collettività organizzata pongono in atto secondo precisi impegni etico-sociali* (5).

(3) Cfr. A. FANFANI, *Storia delle dottrine economiche. Il Volontarismo*, Milano, Principato, 1942, p. 12 e ss.

(4) Sulla distinzione tra « scienza economica » e « politica economica » e i rapporti di queste discipline con l'etica, cfr. F. VITO, *Introduzione alla Economia politica*, Milano, Giuffrè, 1950, pp. 185-208 (con bibliografia).

(5) Il Medioevo si è reso perfettamente conto che nel mondo economico, lasciato a se stesso, sotto la pressione di istinti fondamentali, come quello che spinge alla soddisfazione dei bisogni vitali elementari, si realizza un certo ordine e si possono rinvenire delle costanti (ad es. quella espressa nella nota *legge della domanda e dell'offerta*). Che anzi, questo ordine, od equilibrio, per usare la terminologia moderna, in quanto si origina da istinti naturali dell'uomo, non potrà essere guardato come qualcosa di intrinsecamente falso o malvagio: « *id quod invenitur in omnibus aut in pluribus*, rileva S. Tommaso, *videtur esse*

*ex inclinatione naturae. Illud enim in quo omnes vel plures conveniunt, non potest esse omnino falsum* » (In *Eth.*, I, lect. 7). Così del pari, è un fatto innegabile che gli uomini convengono nel ricercare il proprio tornaconto, impiegando minimi mezzi. Questa costante economica (nota sotto il nome di *principio edonistico*) non è dal punto di vista morale, *omnino falsa*, in quanto è espressione di razionalità in un settore particolare. Non può tuttavia essere elevata al soglio di regola suprema dei rapporti economici, perchè deve essere subordinata ad altre più fondamentali ed universali esigenze della razionalità, di natura etico-sociale-religiosa, da cui non è possibile disgiungerla se non in forza d'un'artificiosa astrazione. Su questo punto assai importante si fonda la critica al sistema economico liberale (classico), che erige a criterio supremo della vita economica l'automatismo delle forze istintive umane e la razionalità del tornaconto individuale. Cfr. *Quadragesimo Anno*; A. DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrine*

L'assetto economico moderno si è costruito invece sotto la spinta di una convinzione nettamente diversa; *l'ordine economico, ideale, più razionale, è quello delle leggi economiche, dell'automatismo del mercato, al di fuori di ogni pressione contrastante, sia essa dell'individuo o dello Stato.*

Per effetto di queste diverse convinzioni, l'attenzione del moderno economista viene distolta dal « dover essere » e rimane quasi esclusivamente assorbita dall'essere, dalla preoccupazione diagnostica e statistica che, al contrario, interessa relativamente assai poco il moralista medioevale (6).

Ciò premesso, delinearemo brevemente alcuni principi e applicazioni della dottrina economica tomista, al fine di metterne in luce la portata personalista.

## 2. - Il principio tomista della « sussistenza »

Per S. Tommaso l'economia non è un mondo a sè, avulso, come compartimento stagno, dalle preoccupazioni etico-sociali. Come ogni altra attività umana, anche quella economica è rivolta a scopi umani: non può essere ritenuto il fine ultimo della persona e quindi assolutizzata, ma ha soltanto ragione di mezzo per il conseguimento di più alte finalità. *I beni economici e l'attività che li riguarda hanno carattere strumentale nei confronti del bene supremo della persona* (7). Di qui la necessità di una norma, di una regola o misura, che ne salvaguardi la consistenza etica: essa è appunto *il principio della sussistenza o della copertura dei bisogni*, che, secondo il Sombart, ha una fondamentale importanza per la comprensione di ogni dottrina economica precapitalista (8). Secondo tale norma l'uomo non può tendere all'arricchimento per l'arricchimento, ma deve ricercare i beni economici nella misura che essi sono necessari alla sua vita e condizione sociale (9).

*économique de l'Eglise*, Nouvelles Edit. Lat., Paris, 1950; F. VIRO, *L'economia a servizio dell'uomo. I nuovi orientamenti della politica economica e sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 1954.

(6) Naturalmente questa scarsa considerazione delle « costanti economiche » non è senza conseguenze. Chi sul piano della politica economica enuncia delle norme, senza tenere nel debito conto la realtà di fatto e le resistenze che essa oppone alla realizzazione degli ideali etico-sociali, rischia di fare opera in gran parte vana e destinata all'insuccesso.

(7) « *Divitiarum comparantur ad oeconomiam non sicut finis ultimus sed "sicut instrumenta quaedam"... Finis autem ultimus oeconomicae "est totum bene vivere" secundum domesticam conversationem* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 50, a. 3).

(8) « L'uomo precapitalista è l'uomo naturale, l'uomo come Dio lo ha creato. È

l'uomo che non si pone in equilibrio sulla testa camminando con le mani (come fa l'uomo economico dei tempi nostri), ma sta saldo in terra sulle sue gambe e su esse traversa il mondo... Al centro di tutte le fatiche e le preoccupazioni sta l'uomo. Egli è la misura di tutte le cose: *mensura omnium rerum, homo...* Da tale concezione deriva come conseguenza fondamentale che il punto di partenza di ogni attività economica sta nella necessità dell'uomo, cioè nel suo naturale bisogno di beni... È il concetto della "sussistenza conforme al proprio stato" che domina tutta l'economia precapitalistica » (W. SOMBART, *Il Borghese*, Trad. it., Longanesi, Milano, 1950, p. 11).

(9) « *In omnibus quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura, nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini... Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem... Unde necesse est quod "bonum hominis circa ea*



Un'attività economica che trascenda il criterio della « copertura dei bisogni » e si orienti verso finalità egoistiche di lucro, rappresenta un disordine etico e una colpa sociale, in quanto misconosce il valore oggettivo delle cose, violando la naturale destinazione dei beni economici, che sono fatti per servire alle necessità di tutti gli uomini e non soltanto ai capricci di privilegiati od arrivisti.

Sulla base di questo principio S. Tommaso distingue l'economia (*oconomica*) dall'*ars pecuniativa* (*nummularia, campsoria*). Mentre la prima attività economica è ordinata al fine della sussistenza e quindi si svolge nel rispetto della strumentalità delle ricchezze, l'altra scambia denaro contro denaro ed ha per mira l'arricchimento: è perciò da condannarsi perchè asservisce la persona ad una smisurata sete di lucro (10).

S. Tommaso, pur vivendo in epoca precapitalistica, lamenta che di fatto gli uomini nell'acquisto ed uso dei beni economici respingano il criterio della « copertura dei bisogni », e tendano ad accrescere all'infinito le ricchezze (11). La ragione di questa « tensione all'infinito » (che incisivamente caratterizza l'assetto capitalistico moderno) va ricercata nell'oblio delle supreme finalità umane che porta a subordinare l'umano all'economico e a divinizzare quest'ultimo (12).

Tenendo presenti le osservazioni fatte in merito al significato del termine *umanesimo*, non sarà difficile intendere la portata umanistica del principio della sussistenza. Per esso infatti l'uomo viene posto al centro dell'attività economica come principio e fine di questa, nel più profondo ossequio alla eminente dignità della persona.

Rimane però aperta una complessa problematica riguardante il modo concreto di intendere questa sussistenza *secundum suam conditionem*, onde conciliarla con un'economia in fase di espansione o progressiva, come oggi si dice.

*consistat in quadam mensura", dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias " prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem". Et ideo " in excessu huius mensurae consistit peccatum " » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 118, a. 1).*

(10) « *Campsoria tota consistit circa denarios, quia denarius est principium et finis talis commutationis, dum denarius pro denario datur* » (Polit., I, 7). Questa attività lucrativa « *juste vituperatur quia quantum est de se deservit cupiditati lucris " quae terminum nescit et in infinitum tendit "* ». Et ideo negotiatio secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 77, a. 4).

Questo giudizio rigido riguarda una particolare attuazione del commercio e non

una condanna dell'attività economica in genere, come tra breve specificheremo.

(11) « *Videtur quod necessarium sit aliquem terminum divitiarum in oeconomica: sed si quis consideret " in his quae accidunt videtur esse contrarium. Omnes enim oeconomi augent denarios in infinitum " »* (Polit., I, 7).

(12) « *Si enim homines intenderent vivere secundum virtutem, essent contenti eis quae sufficiunt ad sustentationem naturae; sed, quia praetermisso hoc studio, student ad vivendum unusquisque secundum suam voluntatem* (tornaconto individuale), *ideo unusquisque intendit acquirere ea quae possint suam voluntatem implere, et quia " concupiscentia hominis tendit in infinitum ", ideo in infinitum desiderant ea quae possint satisfacere suae concupiscentiae* » (Ibid.).

Il Sombart ritiene che la *sufficientia* sia da interpretarsi rigidamente e non consenta di oltrepassare ciò che è strettamente richiesto per conservarsi in vita (13).

Fortunatamente antichi e moderni commentatori di S. Tommaso non condividono questa interpretazione (14), ma inquadrano il « principio della copertura dei bisogni » nel contesto del pensiero tomista, che riconosce appieno il valore delle ricchezze, purchè si mantenga ben fermo il concetto della loro strumentalità e medialità (15).

Il desiderio del guadagno, secondo S. Tommaso, diviene peccaminoso solo quando costituisce un disordine interiore o un disordine sociale. Ne risulta perciò che quando le ricchezze non causano tali conseguenze eticamente negative, non si ha diritto di qualificare peccaminosa l'attività dell'operatore economico che le ricerca ed investe con finalità sociali (16).

Ciò viene confermato dalla considerazione che per S. Tommaso il *lucrum*, ossia il profitto ricavato dall'attività commerciale, è adiaforo, indifferente dal punto di vista morale, ma suscettibile di finalità altamente positive (17).

(13) Cfr. W. SOMBART, *op. cit.*, p. 353.

(14) Tra gli antichi commentatori ricorderemo il CAJETANO, che nelle sue note alla q. 118 della II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> di S. Tommaso, parla di persone singolarmente dotate, alle quali sarebbe lecito accumulare ricchezze per migliorare la propria condizione ed avere uno stato « *consonum suae virtuti; mensuratur quippe horum appetitus ascendendi penes quantitatem suae virtutis* ». Il Sombart conosce e cita questo testo insieme ad altri di S. Antonino e S. Bernardino, ma ritiene che essi rappresentino una interpretazione troppo larga del tomismo, imposta non dalla logica del sistema, ma dalla mutazione economica dei tempi, cui detti Autori non volevano porre « un bastone tra le ruote » (SOMBART, *op. cit.*, p. 352).

Dei moderni interpreti favorevoli in linea di massima alla concezione « aperta » del tomismo, cfr. HAESSLE, *L'Etica cristiana della filosofia tomistica e l'economia politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1934; ASPIAZU, *L'uomo d'affari* (Trad. it.), Civ. Catt., Roma, 1953.

(15) « *Non debent contemni bona temporalia in quantum "instrumentaliter" nos juvant ad ea quae sunt dicini amoris et timoris* ».

« *Ad bonam unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale quod est operatio secundum virtutem; "aliud vero secundarium et quasi instrumentale" scil. corporaliū bonorum sufficientia, "quorum*

*usus est necessarius ad actum virtutis* » (De Regim. princ., I, 15).

(16) Cfr. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 77, a. 4. Bisogna tuttavia riconoscere che talora, S. Tommaso sembra ammettere che vi sia disordine interiore ogniqualvolta i beni eccedono la misura del bisogno personale e che perciò non sia lecito pensare al risparmio ed investire capitali per migliorare la propria condizione, in vista dei figli o della società. Altri testi, che citeremo, consentono tuttavia un superamento di questa visione troppo legata alla economia statica del tempo. Scrive al proposito l'HAESSLE: « Questa rigorosa corrispondenza (*tra beni e bisogni personali*) era un dato concreto dell'economia sociale al tempo di S. Tommaso e forse, nel Medioevo, era realmente cupido l'uomo che nutriva il desiderio di elevarsi al di sopra della propria condizione. Ma è impossibile ricavare da questo fatto contingente un principio assoluto e ciò non poteva essere nell'intenzione di S. Tommaso. Il principio che egli voleva accentuare è un altro: è quello della priorità, anzi del primato assoluto dei beni morali sui beni economici » (HAESSLE, *op. cit.*, p. 108).

(17) « *Lucrum, etsi in sua ratione non importet aliquid honestum vel necessarium "nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium", unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum; et sic negotiatio licita redderetur sicut cum aliquis*

Ci pare quindi di poter concludere che il principio della copertura dei bisogni non indica tanto *una limitazione economica quanto piuttosto un limite morale da riferirsi non al "finis operis" dell'economia, ma al "finis operantis" del soggetto economico* (18).

In altre parole ci troviamo dinanzi alla negazione della validità concreta dell'ipotesi dell'*homo pure oeconomicus* (teorizzata dall'economia classica liberale), e all'affermazione vigorosa della « medialità dei beni economici », per cui il *bonum honestum*, il valore etico, non può mai essere sacrificato all'amore del lucro: l'estensione però dei beni materiali è per sé indifferente dal punto di vista morale: tutto dipende dall'intenzione del soggetto. « Se il *finis operantis* è buono, il massimo dei beni materiali resterà buono, poichè la sua relatività essenziale sarà riconosciuta dalla coscienza. Poichè, secondo S. Tommaso, tutto ciò che è buono è desiderabile, questo massimo relativo sarà desiderabile » (19).

Si soddisfa così anche al secondo aspetto della difficoltà che ci siamo proposta: il principio tomista della sussistenza, quando sia inteso profondamente, come apprezzamento etico del valore mediale delle ricchezze e del profitto, non costituisce un ostacolo al progresso e all'espansione economica. Basti scorrere il *De Regimine principum* per rendersi conto di quanto S. Tommaso si dimostri preoccupato della *sufficiens copia* di beni materiali, necessari per il *ben vivere collettivo*. Tra i principali doveri del sovrano sottolinea quello di essere *de promotione sollicitus*, cioè di avere a cuore il progresso anche nel settore materiale (20).

Coerentemente ai principi fondamentali della sua Etica economica, S. Tommaso afferma che tale cura non può costituire il fine ultimo dello Stato: il *bonum commune*, nella sua pregnanza, trascende il benessere materiale e non è configurabile in termini puramente economici. Se così fosse, il reggitore della cosa pubblica dovrebbe essere un economista puro, senza altre preoccupazioni etico-sociali (21).

L'assetto capitalistico moderno ha ceduto appunto a questa suggestione e perciò non ha saputo realizzare un progresso globale ed armonico, ma

*lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat "ad domus suae sustentationem", vel etiam "ad subveniendum indigentibus"; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit "propter publicam utilitatem" ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint et lucrum expetit non "quasi finem, sed quasi stipendium laboris" »* (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 77, a. 4).

(18) Un'applicazione del principio tomistico della sussistenza, inteso anche in senso quantitativo, è stata tentata da G. B. GUZZETTI nei riguardi della proprietà privata:

quando nel possesso dei beni materiali si supera un certo limite (non definibile astrattamente), non si hanno più risultanze individuali e sociali positive, ma involuzioni e immoralità deprecabili (cfr. *La proprietà privata*, in « La Scuola Catt. », 1954, 2, p. 93 e ss.).

(19) HAESSLE, *op. cit.*, p. 110.

(20) *De Regim. princ.*, I, 15.

(21) « Si ultimus finis esset divitiarum affluentia oeconomicus rex quidam multitudinis esset » (*Ibid.*).

mutilo e abnorme (22). Ridimensionare in senso personalistico l'enorme espansione tecnico-economica dei nostri tempi significa prendere atto del primato dei valori etici, espresso nel principio tomista della sussistenza.

### 3. - Applicazione dei principi.

Non soltanto i principi dell'Etica economica di S. Tommaso rivelano un alto significato personalistico, ma anche le loro concrete applicazioni. Non essendoci possibile scorgerle integralmente, affinché il nostro procedimento riesca più convincente, cominceremo da quelle che all'orecchio moderno paiono essere espressione di gretto conservatorismo e di ostilità alle « realtà terrestri ».

#### a) *Prestito ad interesse e attività commerciali.*

Come è noto, S. Tommaso e tutta la tradizione che a lui si ispira, non ammetteva la liceità del prestito ad interesse, dimostrando altresì una grande diffidenza pel riguardo del commercio e delle operazioni bancarie.

Per valutare esattamente queste prospettive è necessario non arrestarsi alle ragioni pseudoscientifiche, spesso invocate dai Moralisti medioevali a sostegno delle norme etiche, ma giungere a scoprire un'anima più profonda di verità.

S. Tommaso, entro certi limiti, ha percepito il valore economico di quelle attività che dovevano poi costituire il fulcro dell'assetto capitalistico moderno. Egli, ad esempio, non nega che lo sbrigliato istinto di lucro possa condurre ad un maggior arricchimento (23), e tuttavia ritiene moralmente deprecabile il prestito ad interesse.

Ricercando le motivazioni di questa condanna, sarebbe scorretto identificarle in un aprioristico giudizio negativo nei confronti di qualunque attività pratica, non orientata alla contemplazione: nei beni economici, scrive S. Tommaso, c'è qualche cosa di divino, perchè essi permettono in molte circostanze di fare il bene (24). Del pari l'Aquinate non dimostra una cieca fiducia nel principio aristotelico dell'infedeltà del denaro (*pecunia non parit pecuniam*), per quanto esso fosse ritenuto vero e trovasse un certo riscontro nella economia statica del tempo, ma giustifica la riprovazione del prestito ad interesse come usura affermando l'impossibilità di distinguere

(22) Sulle origini, spirito e valutazione morale del capitalismo, cfr. G. TONIOLO, *Capitalismo e Socialismo*, (Opera Omnia), Roma, 1947; M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, 1920; W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, Munich, 1924-27; A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano, 1933; Id., *Cattolicesimo e*

*Protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo*, Milano, 1944; *Il Capitalismo*, Nota del Comitato teologico di Lione, in « Questioni di Morale sociale », Milano, I. S. A., 1952; P. THIBERGHIEU, *Sens chrétien et vie sociale*, Paris, 1954, pp. 153-184.

(23) *De Regim. princ.*, II, 3.

(24) *Quodlibet.*, 10, a. 12.

nella moneta (come in qualunque altro bene che si consuma con l'uso) la cosa dall'uso stesso (25).

Ma oltre questa giustificazione, che non può essere estesa ai prestiti produttivi dell'economia moderna e non tiene adeguato conto della realtà monetaria in un'economia dinamica, la tesi tomista nasconde una ragione più profonda, perennemente valida: la preoccupazione generale di subordinare l'economia alle norme etiche e di garantire la giustizia negli scambi secondo uno stile autenticamente evangelico (26).

Quando, nel decorso del tempo, ci si rese conto che nel mutato assetto economico-sociale, quelle ragioni estrinseche (*lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis*) che i dottori medioevali, a cominciare da S. Tommaso (27), avevano indicato come dati legittimanti in taluni casi un modico compenso per il denaro prestato, assumevano una consistenza sempre maggiore (rischio d'investimento, di immobilizzazione e di svalutazione), sino a divenire regole ordinarie di vita, esse furono accolte (anche dall'insegnamento ufficiale della Chiesa), ma quasi a malincuore, in previsione delle difficoltà che i soggetti economici avrebbero incontrato a tener fede alle ragioni sostanziali di giustizia che avevano ispirato le precedenti limitazioni (28).

Anche nei riguardi dei *mercatores* (che furono i precursori dei moderni capitalisti e imprenditori) S. Tommaso muove delle obiezioni di natura morale. Pur riconoscendo che l'attività mercantile contribuisce grandemente all'aumento delle derrate e quindi incrementa la prosperità economica del paese, egli accentua le conseguenze negative dal punto di vista etico (corruzione, sete di lucro, litigi) che risultano da questa attività; esorta perciò il reggitore a contenere l'afflusso dei mercanti, potenziando invece l'agricoltura per garantire alla nazione una certa autarchia economica (29).

(25) « ... Quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio... Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium... Pecunia autem secundum Philosophum, principaliter inventa est ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio... Et propter hoc illicitum est pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium quod dicitur "usura" » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 78, a. 1).

(26) « Accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum quia venditur id quod non est; per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur » (Ibid.).

I moralisti si rifacevano spesso anche al passo evangelico « mutuum date, nihil inde sperantes » (Lc., 6, 35).

(27) Cfr. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 78, a. 2 ad 1<sup>um</sup>.

(28) La dottrina tradizionale della Chiesa, espressa nella *Enciclica Vix pervenit* (1745) di Benedetto XIV, si ispira sostanzialmente all'insegnamento dell'Angelico. Tuttavia i moralisti odierni, pur attenendosi in linea di massima a questa linea dottrinale, vi aggiungono degli sviluppi, ricavati da una più attenta osservazione della mutata realtà economica; non tutti poi sono concordi nella valutazione della moneta come *res frugifera*, o meno. Cfr. P. THIBERGHIE, *L'Encyclyque « Vix pervenit » sur les contrats*, Paris, Action Populaire, s. d.; ID., *Sens chrétien et vie sociale*, cit., p. 168 e ss.; DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrine économique de l'Eglise*, cit., p. 223 e ss.; A. BERNARD, *Usure*, in *Dict. de Théol. Cathol.*, XV, col. 2317 ss.; E. DEGAÑO, *Usura*, in *Enciclopedia Cattolica*, XII (1954), col. 937 ss.

(29) *De Regim. princ.*, II, 23. Il Thiberghien ritiene che la posizione di S. Tom-



Per quanto concerne il *profitto* dei *mercatores* e degli agenti di cambio, Tommaso, come già si è accennato, non ne contesta la legittimità, purchè rappresenti il compenso di un'attività giustificata da finalità oneste (sussistenza, utile familiare e sociale).

b) *Personalismo nella concezione tomista del lavoro.*

Tutta la dottrina economica tomista tende a promuovere la più feconda attività umana, pur preservandola dalla tentazione di un attivismo sfrenato che la sottrarrebbe ad ogni regola superiore (30). E quindi senz'altro ingiusta l'imputazione che taluni muovono alla dottrina di S. Tommaso quasi che, per la dichiarazione del primato della contemplazione sul fare, egli si precluda la via ad ogni giustificazione del lavoro umano e soprattutto dell'attività servile, manuale (31).

In realtà troviamo in S. Tommaso dei principi estremamente fecondi per chi voglia elaborare in questa civiltà del lavoro una genuina filosofia e teologia dell'attività umana (32).

I. - Secondo l'Aquinate il lavoro è legge universale per ogni uomo di qualsiasi ceto o condizione, anche se, in forza di particolari contingenze, non si possa sempre estendere al singolo l'obbligo del lavoro manuale (33).

maso sul commercio non sia soddisfacente, in quanto sposta eccessivamente l'attenzione dal commercio al commerciante, senza trovare una via per una giustificazione interna del commercio stesso. « *A notre avis, il déplace indûment le problème. Ne peut-on dégager le commerce lui-même de toute violence sans faire appel au bon usage que le commerçant peut faire du gain qu'il a pu réaliser?* » (THIBERGHEN, *Sens chrétien et vie sociale*, cit., p. 218). Tuttavia, come l'A. stesso riconosce, S. Tommaso ha visto, nei limiti consentitigli dall'economia statica del tempo, che il commercio rivestiva una utilità sociale. Una visione più ampia sarebbe stata necessaria, specialmente nei moralisti posteriori, per affrontare il problema nelle dimensioni, che il pensiero del Medioevo non poteva prevedere: « *Il aurait fallu regarder en face l'évolution qui s'annonçait, la repenser chrétiennement et lui indiquer la route par laquelle elle devait s'orienter pour ne soulever aucune opposition. Il fallait montrer que le profit commercial, même dans l'économie nouvelle, pouvait parfaitement être un service et à ce titre donner droit à un profit* » (Ibid., p. 219).

(30) Cfr. HAESSLE, *L'Etica cristiana del lavoro*, cit., p. 63. Questo accurato studio, pur essendo sotto certi aspetti ormai anti-

quanto, è tuttavia, dal punto di vista filosofico, una delle migliori produzioni sulla concezione tomista del lavoro e della proprietà.

(31) Così ad es. pensa il TILCHER (*Homo faber*, Roma, 1929) cui aderisce sostanzialmente anche il BATTAGLIA, *Filosofia del lavoro*, Bologna, Zuffi, 1951, p. 67 e ss.

(32) Al pensiero dell'Angelico si ispirano appunto l'insegnamento sociale della Chiesa e i numerosi studi che gli scrittori cattolici hanno consacrato al lavoro. Cfr. *Il Lavoro*. Atti della XX Settimana sociale dei Cattolici Italiani. Venezia, 1946, I. C. A. S., Roma, 1947; BRUCCULERI A., *Il Lavoro*, Roma, 1942; CHENU G. A., *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955; DE BOVIS, *Le sens catholique du travail*, in « *Nouv. Revue Théolog.* », 1950, pp. 351-371; 468-478; HAESSLE J., *L'etica cristiana del lavoro*, cit.; LECLERCQ J., *Leçons de droit naturel. IV Travail et propriété*, Louvain, 1946; SIMON Y., *Trois leçons sur le travail*, Paris, 1938; WELTY E., *Von Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankwelt des Hl. Thomas v. A.*, Heidelberg, 1946; VIALATOUX J., *Signification humaine du travail*, Paris, 1953;...

(33) Cfr. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 187, a. 3.

Tutti però sono tenuti a rendersi utili alla società, sviluppando le proprie virtualità e collaborando all'onnipotenza creatrice (34).

II. - Qualunque attività, per il fatto stesso che in concreto non esistono atti umani moralmente indifferenti (35), è espressione della persona e partecipa del suo incommensurabile valore. Se S. Tommaso si fosse trovato dinanzi alle moderne svalutazioni materialistiche del lavoro, declassato al rango di semplice merce, avrebbe reagito, come di fatto reagì contro le concezioni aristoteliche circa il lavoro servile. Egli ritiene che ogni attività, come servizio sociale, abbia diritto ad una remunerazione (36); tuttavia, per il nesso indissolubile che intercorre tra attività e persona (*actiones sunt suppositorum*), si ha il diritto di concludere che il lavoro umano si distingue essenzialmente da quello dei bruti o delle macchine e trascende ogni estimazione esclusivamente quantitativa.

III. - Il lavoro umano costituisce il titolo principale (anche se non è l'unico) per giustificare l'appropriazione privata dei beni (37). Non si può moralmente approvare nessun guadagno che non risulti dal lavoro; anche per quella ragione S. Tommaso si dimostra così severo contro il prestito ad interesse.

IV. - S. Tommaso ha compreso il senso e le finalità del lavoro umano nel suo doppio aspetto individuale e comunitario. L'attività lavorativa è ordinata in primo luogo a provvedere al soddisfacimento dei bisogni elementari (38); essa quindi non è fine a se stessa (come pensa l'attivismo moderno, ad es. di tipo fichtiano), ma trae senso e misura dal « principio della sussistenza ». Secondariamente il lavoro riveste finalità morali ed ascetiche, in quanto è fonte di energie morali ed è di valido aiuto all'uomo per soggiogare la concupiscenza ribelle (39). Infine esso esercita una funzione sociale, mettendo l'uomo in condizione di aiutare gli altri e giovare all'intera società (40).

#### c) *Ragioni personalistiche dell'interventismo statale.*

È ancora per ragioni personalistiche che S. Tommaso, d'accordo in questo con tutta la tradizione medioevale, nettamente volontaristica (41), non ritiene ragionevole abbandonare l'individuo a se stesso, cioè alla tirania del tornaconto individuale.

Nulla è più alieno della concretezza tomista di quell'ingenuo ottimismo manchesteriano, che ha creato il mito di armonie economiche realizzantisi

(34) C. Gentes, III, 21.

(35) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 58, a. 2.

(36) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 100, a. 3.

(37) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66.

(38) « *Primo quidem et principalius ordinatur ad vectum quaerendum* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 187, a. 3).

(39) « *Ordinatur ad otium tollendum* » (Ibid.).

(40) « *Ordinatur ad eleemosynas faciendas* » (Ibid.).

(41) Cfr. A. FANFANI, *Storia delle dottrine economiche. Il Volontarismo*, cit.

automaticamente sul mercato, per il libero gioco delle forze economiche, dispiegantisi al di fuori di ogni positivo intervento della società organizzata (42).

Stato, Chiesa, Corporazioni rappresentano per S. Tommaso le principali forme associative che sono chiamate a realizzare, nella vita economica, quell'ordine ideale di giustizia sociale e carità che l'Etica economica impone (43). L'organizzazione sociale e in particolare la *providentia boni legislatoris* ossia l'intervento dello Stato è necessario per arginare le spinte egoistiche del tornaconto individuale, incalzato dalla *concupiscientia quae in infinitum tendit*, e per sopperire alle molteplici deficienze individuali (44).

Questo vivido senso comunitario non degenera però in uno statalismo soffocante: la profonda e motivata coscienza che S. Tommaso ha del valore della persona, gli impedisce di fare dell'uomo un semplice strumento a fini di successo o calcolo politico (45).

L'intervento della società in genere e dello Stato in particolare riveste sempre un carattere integrativo, poichè il fine di tutto l'ordine sociale è il potenziamento della persona (46).

d) *Umanesimo personalistico nella concezione tomista della proprietà privata.*

Altro punto dottrinale di estremo interesse ai fini di una rivelazione del contenuto personalistico della dottrina economica tomista, è quello relativo alla proprietà privata ed alla sua funzione sociale.

(42) « *Singuli homines comparantur ad totam civitatem sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate. Si autem contingat quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peius quam homo et quasi bestia. Si vero nullo indigeat et quasi habens per se sufficientiam et propter hoc non sit pars civitatis est melior quam homo, est enim quasi deus. Relinquitur ergo ex praemissis quod civitas est prius secundum naturam quam unus homo* » (Polit., I, 1).

(43) Il nostro Toniolo ha studiato con grande attenzione il fenomeno corporativo e le sue risultanze positive nell'economia sociale del tempo. In particolare si è soffermato sull'analisi delle celebri società economiche medioevali, come la *societas negotiorum*, la *società in accomandita*, il *mons pietatis*, ecc. (cfr. C. TONIOLO, *Storia dell'economia sociale in Toscana nel Medio Evo*, Roma, *Opera omnia*, 1948).

(44) Esempio molto importante di inter-

ventismo statale è quello concernente l'attuazione della funzione sociale della proprietà: « *quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris* » (Polit., II, 4).

(45) S. Tommaso, che sulle orme aristoteliche afferma il primato del bene comune sul bene del singolo (*bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius*), risolutamente scrive: « *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* » (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 21, a. 4 ad 3<sup>um</sup>). Cfr. L. LACHANCE, *L'humanisme politique de St. Thomas d'A.* Individu et Etat, 2 voll., Paris, 1939; J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, Milano, 1953; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La filosofia politica medioevale*, Torino, 1934; Id., *La dottrina del diritto naturale*, Milano, 1954.

(46) « *Persona est id quod est perfectissimum in rerum natura* » (I<sup>a</sup>, q. 29, a. 3); « *Sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum... in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem habet immediatum ordinem ad universale* »

Principio base in questa materia è la destinazione fondamentale di tutti i beni al soddisfacimento dei bisogni umani (47); da cui consegue una *naturalis possessio* dei beni materiali. Considerando la questione dal punto di vista dello *jus naturale*, e tenendo presente la finalità essenziale dei beni materiali, S. Tommaso non dubita di affermare che *tutto è comune* e che la distinzione dei possedimenti privati, per quanto non sia in opposizione al diritto naturale, è da considerarsi come qualcosa di sovraggiunto e derivato (48).

Risulta così che quella forma particolare di *possessio* che è la *proprietas privata*, pur adeguandosi perfettamente alla concretezza umana e pur essendo giustificata da molteplici ragioni psicologiche e sociali (49), quando entri in conflitto con l'urgenza del bisogno umano e la naturale destinazione dei beni, deve, per così dire, cedere il passo a diritti naturali più fondamentali, assoluti e inviolabili (50). Perciò S. Tommaso, fortemente appoggiato alla prima tradizione evangelica e patristica (51), afferma che il superfluo *deve* essere erogato per il sostentamento del povero, del meno abbiente. Quando il proprietario non adempie questo dovere morale e si verifica il caso della *evidens et urgens necessitas*, chi viene a trovarsi in tale situazione, senza commettere furto, può prendere quanto è necessario per sottrarsi alla stretta del bisogno (52).

Vivido senso della dignità personale del singolo e chiaro concetto della

*essendi principium* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 3). Cfr. P. TIBERGHEN, *Sens chrétien et vie sociale*, cit., *La personne humaine*, pagine 71-91.

(47) « *Imperfectiora sunt propter perfectiora* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 44, a. 1); « *res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 7).

(48) « *... Omnia sunt communia... non quia jus naturale dictet omnia possidenda esse communiter et nihil esse quasi proprium possidendum sed quia "secundum jus naturale non est distinctio possessionum" sed magis secundum humanum conductum, "quod pertinet ad jus positivum". Unde proprietatis possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali "superadditur per adinventionem rationis humanae" » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 2 ad 1<sup>um</sup>).*

(49) Come giustamente rileva il TIBERGHEN, S. Tommaso nella giustificazione della proprietà in genere invoca il principio della naturale destinazione dei beni al soddisfacimento dei bisogni umani. Quanto poi alla legittimazione dell'appropriazione privata dei beni, egli si fonda unicamente su ragioni di ordine sociale.

Saranno poi i Papi, e particolarmente Pio XI nella *Quadragesimo Anno*, a sotto-

lineare anche le ragioni personalistiche, ossia la funzione individuale della proprietà privata. Su questa prospettiva più larga si allineano, approfondendola, anche gli odierni scrittori cattolici, che citeremo più avanti (cfr. P. TIBERGHEN, *Sens chrétien et vie sociale*, cit., p. 125 e ss.).

(50) « *Nam ea quae sunt juris humani non possunt derogari juri naturali vel divino... Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum huiusmodi rebus* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 7).

(51) Sono significative le espressioni di S. Ambrogio, che S. Tommaso riferisce: « *Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio esse pecunia quam tu in terram defodis* » (cfr. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 7; q. 32, a. 5 ad 2<sup>um</sup>).

(52) « *Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum..., tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublati; nec hoc proprie rationem habet furti vel rapinae* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 7).

strumentalità dei beni materiali, conducono S. Tommaso alla formulazione di questi principi morali, fecondi ancor oggi di molteplici applicazioni. Per tale ispirazione personalistica e comunitaria, la dottrina tomista della funzione sociale della proprietà, che afferma essere i beni *propri quanto alla gestione*, ma *comuni quanto al consumo*, è stata ripetutamente invocata e sviluppata nell'insegnamento dei Papi e dai maestri della dottrina sociale cristiana (53).

### Conclusione.

Pensiamo che da questi tratti schematici risulti con sufficiente chiarezza il contenuto umanistico (personalista e comunitario) della dottrina economica di S. Tommaso.

Già il Sombart aveva rilevato, anche per l'influenza di Giuseppe Toniolo, nella mirabile costruzione tomista una grande freschezza e dinamicità sociale (54). L'insigne sociologo tedesco incorre tuttavia in un equi-

(53) « Circa res exteriores duo competunt homini, quorum unum est "potestas procurandi et dispensandi" et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat... Aliud vero est "facultas utendi", et quantum ad hoc non debet homo habere res ut proprias "sed ut communes", ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitate aliorum » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 2).

« Bona temporalia qua homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem sed "quantum ad usum" non solum debent esse eius, sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei superfluit » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 32, a. 5 ad 2<sup>um</sup>).

La dottrina sociale della Chiesa sulla proprietà è contenuta principalmente nella *Rerum novarum* di Leone XIII, nella *Quadragesimo Anno* di Pio XI e nel Messaggio Pentecostale di Pio XII per il cinquantenario della *Rerum novarum* (1941).

La letteratura d'ispirazione cristiana sulla proprietà privata è molto vasta. Nell'impossibilità di dare un'indicazione esauriente, tra gli studi generali, ricordiamo:

BELLINI, *La proprietà*, Vita e Pensiero, Milano, 1938; BRUCCULERI A., *La funzione sociale della proprietà privata*, Roma, 1944 (4<sup>a</sup> ed.); DESQUEYRAT P., *La propriété. Ce qu'elle est. Ce qu'elle doit être*, Paris, 1939; R. GONNARD, *La propriété dans la doctrine et dans l'histoire*, Paris, 1943; GUZZETTI G. B., *La proprietà privata*, in « La Scuola Cattolica », 1954, II, pp. 81-110; III, pagine 201-226; MOUNIER E., *Dalla proprietà capitalistica alla proprietà umana*, Brescia, 1947; PENNAZZATO D., *Declino della pro-*

*prietà?*, Roma, 1953; *La proprietà*, Nota del Comitato teologico di Lione, in « Questioni di Morale sociale », Milano, 1952; *Propriété et Communauté*, Paris, 1947; SONELLI, *Stato e proprietà*, Alba, 1954.

Tra gli studi particolari consacrati alla concezione tomista della proprietà, cfr.:

L. BOUVIER, *Le precept de l'aumône chez St. Th. d'A.*, Montréal, 1935; R. BRUNET, *La propriété privée chez St. Th. d'A.*, in « Nouv. Revue Théol. », 1934, pp. 914-927; 1022-1041; CORDOVANI M., *Il diritto di proprietà in S. Tommaso d'A.*, in « Economia », 1937, p. 117 ss.; GORSKI L., *La doctrine thomiste de la propriété*, in « Magister Thomas » (Gniezno), 1935, pp. 405-427; HAESSELE J., *L'etica cristiana del lavoro*, cit.; J. HENRY, *Thomisme et propriété privée*, in « Collect. Mechlin. », 1932, pp. 119-123; SPICQ C., *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Potestas procurandi et dispensandi*, in « Revue de sc. phil. et théol. », 1934, pp. 82-93; VYKOPAL, *La dottrina del superfluo in S. Tommaso*, Brescia, 1945.

(54) Il SOMBART aveva conosciuto il Toniolo a Pisa. Cfr. S. MAJEROTTO, *Prefazione* all'opera *Capitalismo e Socialismo*, di G. TONIOLO (*Opera omnia*, Roma, 1947, p. x).

Ecco le espressioni del Sombart: « Quando si leggano con attenzione gli scritti degli Scolastici, soprattutto quell'opera meravigliosa del grandissimo S. Tommaso d'Aquino, che nella sua monumentalità fu raggiunta soltanto nelle creazioni di Dante e di Michelangelo, si riceve l'impressione che essi ebbero a cuore... un'alta opera educativa:



voco allorchè ritiene che le virtù sottolineate dell'etica tomista (onestà, liberalità, magnanimità, spirito di iniziativa, dominio razionale degli istinti, ecc.), costituiscano un valido contributo alla formazione del tipo « borghese ». Come bene chiarisce il Fanfani, il Sombart è rimasto prigioniero delle mere apparenze esteriori: la correttezza formale, l'operosità dei capitani d'industria dell'epoca moderna, differiscono sostanzialmente, quanto a motivazione interiore, dalle virtù morali illustrate nella *secunda secundae* (55).

L'etica tomista è agli antipodi dell'etica capitalistica. Mentre l'una fa pernio sul concetto della strumentalità dei beni materiali, sulla essenziale subordinazione dell'economia all'etica e sul primato dei valori personali, la seconda gravita attorno al concetto dell'autonomia dell'*homo oeconomicus* ed esalta il primato della razionalità economica su qualunque altra considerazione etico-sociale (56).

Del tutto a ragione quindi, i Pontefici (e particolarmente Pio XII) hanno sviluppato i principi dell'umanesimo economico di S. Tommaso applicando alle contingenze del nostro tempo i suoi principi ed indicando le vie per un'economia nuova che, tenendosi lontana dalle teorie liberali e collettivistiche, possa veramente dirsi « a servizio della persona umana » (57).

È infine motivo di conforto, rilevare che nel campo della stessa dottrina economica e soprattutto nel settore della politica economica si manifesta l'attualità e fecondità di questa impostazione. Nonostante difficoltà e temporanee battute d'arresto pare infatti delinearsi chiaramente un orientamento verso sistemi ed assetti economico-sociali, che garantiscano il primato dell'uomo sulle forze anonime e spersonalizzanti, dei valori etici sull'astratta razionalità economica (58).

G. MATTAI S. D. B.

quella che tendeva a fare dei loro contemporanei uomini retti, coraggiosi, intelligenti ed energici... nulla condannano con maggiore veemenza della fiacchezza spirituale e morale » (*Il Borghese*, cit., pp. 347-48).

(55) « Tra virtù cristiane e virtù capitalistiche v'è corrispondenza di nome, non di significato » (A. FANFANI, *Cattolicesimo e Protestantismo nella formazione storica del Capitalismo*, Milano, 1944, p. 124).

(56) Si deve quindi ritenere che se l'economia moderna si fosse realizzata sotto l'efficace influenza dei principi cristiani e tomisti, avrebbe avuto un ritmo storico qualitativamente e quantitativamente diverso.

Anzichè sotto l'insegna della proletarianizzazione, dell'egemonia monopolistica, avrebbe visto col progresso tecnico (non abnorme perchè armonizzato col progresso globale, morale e spirituale dell'uomo) la graduale ed incessante promozione della persona a

« centro, soggetto e fine » dell'ordine economico.

Nè sarebbe mancato il progresso: anzichè dalla sete inesausta di lucro esso sarebbe stato sollecitato dal desiderio di attuare in misura sempre più vasta e illuminata la giustizia sociale.

(57) Cfr. DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrine économique de l'Eglise*, N. E. L., Paris, I, 1950; M. CLEMENT, *L'économie sociale selon Pie XII* (2 voll.), N. E. L., Paris, 1953; G. GEMELLARO, *La dottrina sociale dei Papi*. La vita economica, Torino (lit.), 1954; *Orientamenti Sociali*, 1956, 3. Numero speciale consacrato al magistero sociale di Pio XII. Di alto interesse la nota del Card. LERCARO: *Pio XII e i problemi sociali del nostro tempo*, pp. 85-94.

(58) Cfr. F. VITTO, *L'economia a servizio dell'uomo*, Milano, Vita e Pensiero, 1955, con riferimenti bibliografici agli attuali orientamenti di politica economica.

## Recensioni

### Teologia

P. GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Intimità Divina. Meditazioni sulla via interiore per tutti i giorni dell'anno*, Monastero S. Giuseppe, Roma, voll. 6 (1952-1955).

Questi sei aurei volumetti, di circa 220 pagine ciascuno, costituiscono l'ultimo prezioso dono che l'infaticabile Maestro ed Apostolo della spiritualità carmelitana ha lasciato alle anime interiori prima di andare a ricevere il premio alle sue fatiche. Sorpreso dalla morte, non poté vederli neppure tutti pubblicati, lasciando però il materiale già pronto per la stampa.

Come dice il sottotitolo, si tratta di un corso di meditazioni, che sono insieme una succosa e densa esposizione della vita spirituale nelle sue varie fasi, felicemente incastonata nel ciclo dell'anno liturgico. Ciascun volumetto comprende due mesi, con il seguente ordine: Vol. I - Dicembre e gennaio: *La santità - L'intimità con Dio - Gesù e i nostri rapporti con Lui*. Vol. II - Febbraio e marzo: *La purificazione interiore - La Passione di Gesù*. Vol. III - Aprile e maggio: *La vita di orazione - La Madonna - Lo Spirito Santo*. Vol. IV - Giugno e luglio: *L'Eucaristia - Il S. Cuore - La SS. Trinità - Le virtù teologali*. Vol. V - Agosto e settembre: *La carità fraterna - Le virtù morali - I doni dello Spirito Santo - Le beatitudini*. Vol. VI - Ottobre e novembre: *L'Apostolato - L'unione con Dio*.

Alcuni anni prima il compianto Autore aveva licenziato alle stampe un libriccino, dal titolo *Piccolo catechismo della vita di orazione*, nel quale aveva esposto il metodo di orazione detto teresiano, perchè sgorgato dagli insegnamenti di S. Teresa di Gesù, fondatrice delle Carmelitane Scalze e grande maestra della vita spirituale.

L'opuscolo ebbe accoglienza larghissima, tanto che dovette essere tradotto nelle principali lingue europee e anche in alcune asiatiche. Con la presente opera il buon Padre si prefisse appunto « di fare un passo più avanti, offrendo alle anime di vita interiore una raccolta di soggetti di meditazione per tutti i giorni dell'anno, intonata alla concezione teresiana dell'orazione mentale e al metodo relativo ».

Ogni meditazione, ordinariamente di tre paginette, presenta sempre lo stesso schema: Presenza di Dio, Meditazione in due punti, e infine il Colloquio, che bellamente riecheggia i temi già meditati ed offre all'anima, facilitato, il modo di aprire un affettuoso dialogo col suo Signore, per il quale l'Autore si serve spesso di lunghe e felicissime citazioni dagli scritti dei più celebrati Maestri e Maestre di vita spirituale del venerando ordine Carmelitano: S. Giovanni della Croce, S. Teresa di Gesù, S. Teresa del B. G., S. Teresa Margherita del Cuore di Gesù, Suor Elisabetta della Trinità. Non mancano brani anche più recenti, come alcuni di Suor Carmela dello Spirito Santo, della quale il Padre Gabriele era stato Direttore Spirituale.

Anche di quest'opera il successo è stato straordinario, fin dal suo primo apparire, in tutti gli ambienti di vita spirituale. Esauritasi in breve la edizione dei primi volumetti, si dovette contemporaneamente curare la pubblicazione degli ultimi e la seconda edizione dei primi, onde soddisfare le numerose richieste. Già nel 1955 erano in corso le traduzioni in varie lingue: francese, spagnolo, tedesco, ecc.

Ed auguriamo che la sua diffusione si allarghi sempre più, per il maggior profitto spirituale delle anime assetate di vita interiore.

S. MAGGIO

Don GIOVANNI ROSSI, *Il Cardinal Ferrari*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Assisi, 1956, pp. 278, L. 800.

Don Giovanni Rossi ci ha regalato un altro dei suoi ghiotti volumi con questa ariosa e fresca biografia del suo Cardinale, com'egli è solito chiamarlo. Essendogli stato al fianco, quale Segretario intelligente e devoto, negli ultimi dodici anni di quel luminoso e travolgente Episcopato sulla Cattedra dei SS. Ambrogio e Carlo, era certo nelle condizioni migliori per poterla stendere. Di qui il fascino tutto particolare con cui riesce ad afferrare il lettore sin dal primo capitolo: « *Come lo incontrai* », e non lo abbandona più fino all'ultimo periodo: « Non ho più niente di suo, fuorché la piccola croce pettorale che porto sempre con me. E nell'anima mia non ho che un desiderio: baciare ancora una volta, prima di morire, la sua salma, tratta fuori dalla cassa dove con affetto di figlio la composi, e vederla collocata in una preziosa urna sopra un altare » (p. 227).

Non si tratta di una vera storia di un Episcopato, che l'Autore stesso definisce « un'epopea colossale, difficile a essere contenuta in un libro ». Lo stanno a dimostrare, tra l'altro, le proporzioni abbastanza modeste del volume, e la sobrietà di racconto delle prime vicende, sino al 5 giugno 1909, quando Don Giovanni Rossi, sacerdote novello a soli 22 anni e tre mesi, timido e sbalordito, si sentì chiamato dalla fiducia del vulcanico Cardinale a far parte della sua Segreteria. E del resto solo così si spiegano, da una parte, la poca preoccupazione, nell'Autore, di *ambientare* storicamente — esclusi rapidissimi cenni — l'opera davvero gigantesca del giovane (aveva appena 44 anni al momento della sua esaltazione alla sacra Porpora, dopo soli quattro anni non compiuti di Episcopato nelle sedi minori di Guastalla e di Como), moderno (fu persino, ingiustamente, sospettato di Modernismo) e dinamicissimo Cardinale, nell'epoca così complessa e travagliata quale fu la sua (1850-1921); e dall'altra, la maggior cura posta nel redigere gli ultimi capitoli che ci parlano del Pastore, del Condottiero, del Maestro, del Fratello, dell'Uomo, del Santo. Lunghissimo e commoventissimo soprattutto il capitolo sul Martirio del Santo Cardinale nella sua ultima lunga e straziante malattia (un cancro maligno alla gola). Sono i capitoli in cui si sente che Don Giovanni Rossi narra « *quae vidit et audivit* ».

Non, dunque, una vera storia, ma una biografia o ricostruzione personale, fatta di ricordi, come lo stesso Autore avverte sin dall'inizio: « In queste pagine vorrei raccontare quello che nel cuore, più che nella mente, mi è rimasto vivo di lui ». Ma è una ricostruzione, agile e snella, che avvinse il lettore, e lo lega di profondo affetto al suo Protagonista.

E ai Salesiani, crediamo farà piacere conoscere, tra questi ricordi sul grande Cardinale, uno che li riguarda da vicino, e che, illuminando un aspetto così caratteristico dello spirito dell'infaticabile Principe della Chiesa, lo fa vedere nella luce del loro santo Fondatore e Padre: luce di umile e gioiosa semplicità, che nascondeva però un duro e rigoroso ascetismo da eremita.

Riportiamo direttamente dal capitolo « *Il Santo* »: « Quando si recava a Roma e non vi era più il Seminario Lombardo, prese alloggio per qualche anno presso i Padri Concezionisti, in Via della Luce; ma poi, per trovarsi più al centro della città, domandò ospitalità alla Procura dei Salesiani, sopra la chiesina di S. Giovanni Decollato in Piazza della Pigna. Vi abitavano, con Don Munerati [morto non molti anni fa Vescovo di Volterra], un santo Cooperatore [leggi coadiutore] salesiano e un vecchio gatto. Più di una casa, quella era una soffitta. Vi si accedeva per una angusta ed erta scaletta a chiocciola, simile alla strada per andare in Paradiso. Lassù non vi era alcun conforto moderno. D'inverno un freddo intenso, d'estate un caldo soffocante. La cucina era sempre quaresimale.

« Il Cardinale, annunciando al Procuratore il suo arrivo, sempre così scriveva: "Venendo alla Procura, mi faccia la carità di non far nulla di speciale; mi tratti come fossi uno di casa". Don Munerati stava a puntino ai desideri del Cardinale, ma poi colmava quella ospitalità così povera con la più schietta espressione della sua allegria salesiana.

« Il Cardinale era stato più volte invitato a prendere alloggio nell'Albergo di S. Chiara, ma egli aveva sempre preferito la piccola stanza della Procura Salesiana al ricco albergo romano ».

E forse non è privo di significato il fatto che una delle ultime fatiche del già infermo Cardinale fu proprio la consacrazione della Prepositurale di S. Agostino dei Salesiani di Milano.

S. MAGGIO

PONZIO, *Vita e Martirio di San Cipriano*.  
POSSIDIO, *Vita di S. Agostino*.

Introduzione, testo critico, versione e note di MICHELE PELLEGRINO. Collana « Verba Seniorum » (nn. 3, 4), Edizioni Paoline, Alba, 1955, pp. 204, L. 800; pp. 238, L. 1000.

La benemerita Società San Paolo ha lanciato una nuova Collana di testi patristici e medievali, dal titolo suggestivo « Verba Seniorum », la nota raccolta antica (sec. v-vi) di vite e detti di santi. Scopo della Collana è di contribuire all'incremento della cultura e della vita cristiana, diffondendo la conoscenza del pensiero religioso dell'età patristica e del medioevo e presentandone, nelle fonti agiografiche, le figure più nobili e significative. Essa quindi accoglie testi che offrono un interesse vivo di storia, di dottrina, di spiritualità e di arte. Accanto alle opere intere e alle parti di opere aventi unità organica, si pubblicano antologie di testi atte a illustrare particolari argomenti teologici, storici, ascetici e letterari.

Scopo, dunque, di alta divulgazione scientifica, assicurata e garantita dal comitato di direzione e revisione, che è composto dai noti proff. Ezio Franceschini e Giuseppe Lazzati, dell'Università Cattolica; Michele Pellegrino, dell'Università di Torino; Natale Bussi, del Seminario di Alba. A tal fine, di ogni testo viene offerta, accanto all'originale latino o greco, desunto dalle migliori edizioni (o curato direttamente sui manoscritti) e corredato d'un essenziale apparato critico, una accurata traduzione italiana, con opportune note esplicative: il tutto preceduto da un'adeguata ed esauriente introduzione generale.

Sono già apparsi i primi quattro volumetti tascabili, in elegante broccatura, curati tutti da Mons. Michele Pellegrino, ordinario di Letteratura cristiana antica nell'Università di Torino. Abbiamo sottomano solo il terzo e il quarto della serie, rispettivamente la *Vita e Martirio di S. Cipriano* del diacono Ponzio e la *Vita di S. Agostino* del Vescovo Possidio. E si sa che l'illustre Autore intende offrire l'edizione critica anche delle *Vite di S. Ambrogio di Milano* scritta da Paolino, di *S. Martino di Tours* scritta da Sulpicio Severo, e di *S. Severino del Norico* scritta da Eugipio.

Serve da premessa generale a tutto il gruppo, nel volumetto su S. Cipriano, un'ampia introduzione che pone in luce lo sviluppo della biografia nella letteratura cristiana antica, la particolare natura della biografia classica greco-romana, i caratteri

comuni dei due generi letterari e quelli propri delle biografie cristiane esaminate dall'Autore, le quali sottolineano i due aspetti caratteristici della pietà cristiana antica: un'intensa azione apostolico-missionaria (Cristianesimo attivo), alimentata da una profonda vita ascetica (Cristianesimo interiore).

Ciascuna delle due vite in esame, poi, comprende una introduzione speciale, sull'autore, sullo scopo e indole dello scritto, sul suo valore storico e sulla sua composizione e struttura letteraria; il testo latino col suo apparato critico a piè di pagina e accanto una perspicua e studiata traduzione italiana, illustrata da opportune note; e infine da una ricca ed aggiornata nota bibliografica.

La migliore garanzia sulla serietà scientifica del presente lavoro, oltre che dall'ormai nota competenza in materia dell'illustre Studioso, ci viene offerta dal copioso *Conspectus codicum* [35 per la prima e 31 per la seconda] *et editionum* premesso a ciascuna Vita e sul quale sappiamo che da anni Mons. Pellegrino spende un lavoro assiduo e personale, il cui frutto oggi viene messo a profitto degli uomini di studio. Le note, infine, così dense di erudizione viva e feconda, mostrano che la nota bibliografica non è stata messa a puro scopo pubblicitario.

Un ultimo rilievo ci sia permesso, di carattere generale. Il fine altamente divulgativo della Collana non consiglierebbe, forse, che si tenesse un po' più conto delle disponibilità pecuniarie non sempre floride, specie in Italia, delle persone di studio?

S. MAGGIO



BLAISE PASCAL, *Pensieri*. Scelti, tradotti e commentati da Rita Boffa. Edizioni Paoline, 1956, pp. 203. - Collana di classici del pensiero cristiano moderno, N. 4.

Ecco una nuova ed elegante edizione dei *Pensieri* del rinomato Pascal. Genio precoce, spentosi a soli 39 anni nel 1662, fu uno spirito eminentemente razionale e deduttivo (« geometrico »), ed ebbe nello stesso tempo un sentimento altamente intuitivo (« fine »). Fecondissimo, lasciò una produzione che abbraccia ben 14 volumi, editi dal BRUNSCHVIGG e altri negli anni 1904-1914. A 22 anni aveva cessato di dedicarsi allo studio delle scienze matematiche e fisiche per darsi completamente alla meditazione religiosa.

Amava molto la preghiera e la lettura della Sacra Scrittura; era di una eccezionale carità verso i poveri; e combatté energicamente la falsa filosofia di Giacomo Forton per il male che ne temeva per la gioventù, ottenendone la ritrattazione col ricorrere all'arcivescovo di Rouen.

Leggendo i *Pensieri*, non bisogna però dimenticare che P. era divenuto scettico in filosofia — non in religione — fino a scrivere contro Descartes che: « burlarsi della filosofia significa essere veri filosofi »; e che in religione da cattolico era divenuto, con tutta la famiglia, giansenista. Di questo periodo ebbe la famosa « crisi di mondanità », della cui portata non poco si è discusso (J. D'ORLIAC, *Le cœur humain, inhumain, surhumain de B. P.*), e per cui in merito al P. si parla di una sua « prima conversione » (al giansenismo), e di una « seconda conversione » (la ripresa religiosa). Alcuni, che ammettono la ritrattazione anti-giansenistica di P. nei *Pensieri* e in morte, parlano pure di una sua « terza conversione », ma anche questo viene contestato. Comunque, superata la crisi, pubblicò in pieno fervore giansenista le 18 lettere dette *Provinciales*, che suscitavano vastissima ripercussione, motivo, sembra, per cui rinunciò a pubblicarne altre; e abbozzò le *Pensées* destinate a servire di materiale per una *Apologetica della religione cristiana*.

Di questa si ebbero, tra le altre, le versioni italiane dell'Editrice Sonzogno, 1911, con prefazione anonima, e quella del GASPERETTI, *Pascal*, in collana « Pagine Cristiane » della S.E.I., 1927, con buona, ampia introduzione e note. In questa nuova traduzione RITA BOFFA, dopo sobrie *Notizie Biografiche* (pp. 11-15), ci presenta, in una breve *Introduzione* (pp. 17-23) e con felice equilibrio, l'atteggiamento spirituale di P. nei suoi *Pensieri*. Per la traduzione, come anche per alcune note, essa segue il BRUNSCHVIG (p. 25: Avvertenza).

È noto come il metodo del P. è quello famoso del cuore, o sentimento, in opposizione a quello della ragione raziocinante, e per cui P. « può essere considerato come il padre dell'apologetica moderna », ossia del metodo dell'immanenza (diversa cosa dall'immanentismo), come osserva il PIGNAGNOLI nell'estratto della sua dissertazione dottorale: *Pascal Apologista*: contributo teologico all'interpretazione dei *Pensieri* (Novellata Emilia, 1943). Infatti, il cuore nella dottrina del P., come già osservava il LAPORTE (*Le cœur et la raison selon Pascal*, 1950, oppure « La Revue Philosophique », 1927), occupa un posto simile a quello della

teoria della conoscenza nella filosofia di KANT, o a quello del *Discours de la méthode* in DESCARTES. Il suo argomentare è piuttosto psicologico e morale, prendendo le mosse dall'uomo com'è, un misto di miseria e di sublime, incomprensibile ai filosofi, spiegabile quindi solo col Cristianesimo: con la dottrina della creazione, del peccato originale, e della Redenzione e della Grazia. Il passaggio decisivo però, secondo l'espressione di P., non lo compie la ragione, ma il cuore: il quale ha le sue ragioni, che la ragione non conosce. Frase altrettanto famosa, quanto gravida di equivoco. In realtà, sembra che il cuore per Pascal, detto anche da lui sentimento, non fosse diverso dal sentimento nel pensiero del NEWMAN: quello, cioè, « costituzionalmente retto », e che, per lo stesso P. è piuttosto la ragione vivente, in contrapposizione alla ragione raziocinante, e non qualche cosa d'irrazionale (p. 32, nota). Si veda, *passim*, il primo capitolo nella versione che qui presentiamo.

Tuttavia, se è vero ciò che fu scritto di P., « che nessuno mai più di lui si è contraddetto », era inevitabile che i *Pensieri*, opera incompiuta del genio di Port-Royal, fossero oggetto di interpretazioni opposte e, in particolare, di settarie simpatie ed esaltazioni anticlericali. Si pensi che ebbe per editori, di spirito diversissimo, il Vescovo di Montpellier, COLBERT DE CLOISY, e il P. DESMOLETS, Oratoriano, da una parte, e dall'altra CONDORCET e lo stesso VOLTAIRE. Così è che ci fu chi vide nei *Pensieri* nient'altro che un'apologetica del Giansenismo, a rinforzo di quella delle *Provinciales* (LAPORTE), chi un'apologetica del Protestantesimo (VINET), chi un'apologetica del Cattolicesimo secondo Port-Royal (BLONDEL), oppure una specie di « positivismo cristiano » (RAUH). La stessa morte di P., come già accennavamo, c'è chi la qualifica « cattolicissima », con ritrattazione e in perfetta unione con la Santa Sede, e c'è chi ciò contesta, non senza serio fondamento.

Comunque, a parte tutti i problemi suscitati dalla controversia pascaliana, amplissimamente trattata nel poderoso articolo del CONSTANTIN in *Dict. de Théol. Catholique*, la lettura dei *Pensieri*, nella sua nuova veste italiana, non mancherà di far del bene per il suo ardore religioso, salvo a prendere con cautela certe asserzioni, particolarmente scettiche ed eccessivamente depressive di quella umana ragione, che fu validamente difesa nel senso cattolico dal Concilio Vaticano.

N. CAMILLERI



*Il Card. Newman nei suoi scritti*, a cura di G. REGINA. Edizioni Paoline, 1956, pp. 386.

A Don Giuseppe Regina, docente di Teologia dogmatica nel Seminario di Cremona, il pubblico italiano deve essere riconoscente per questo prezioso frutto, sorto dai suoi seri « sforzi di ricerca » scientifica e del suo « lungo contatto con uomini e con problemi religiosi inglesi ». In particolare egli nomina il Padre H. TRISTRAM, insigne newmanologo dell'Oratorio di Birmingham (p. 14). Questi, infatti, è l'autore del lungo e denso articolo sul N. nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

Pregio particolare del R. è la ricca e cristallina *Introduzione* (pp. 15-76), anche se egli la chiama solo « uno schizzo rapido » in confronto alla gigantesca figura del novantenne JOHN-HENRY NEWMAN, (1801-1890), testa e cuore del famoso « Movimento di Oxford ». E questo pregio è doppio: quello di divulgare fra noi la degnissima figura di questo convinto antipapista convertito, abbracciato paternamente ed elevato a membro del Supremo Senato della Chiesa Cattolica dal prima creduto Anticristo e poi riconosciuto autentico Vicario di Cristo; e quello di aiutare, come forse nessuno prima in Italia aveva fatto così felicemente, a comprendere in modo vivo gli scritti dell'originale e fecondissimo apologeta. Le sue *Opere*, nell'edizione definitiva di Londra, abbracciano 37 volumi.

Limpido il filo storico dallo scisma di Enrico VIII, attraverso le infiltrazioni calvinistiche, fino all'instaurazione ufficiale del Protestantismo, della Chiesa Anglicana, della Chiesa Stabilita, della Chiesa Nazionale, fino alla trasformazione della Chiesa in un organo del Governo. Le conseguenze furono il predominio del Liberalismo religioso — diverso da quello puramente politico — che portò all'*Apostasia Nazionale*; l'indifferentismo era stato il corrosivo della Chiesa Stabilita. L'allarme partiva da John Keble. Ma tutta la vita del N. « è la storia di una grande battaglia contro il Liberalismo religioso, contro le tendenze a distruggere le basi della religione rivelata » (p. 25). Il resto dell'introduzione presenta lo sviluppo culturale e spirituale del N. e del « Movimento di Oxford », avviato dal Keble nel 1833, come uno dei « moti ideologici rivoluzionari » (p. 46), e come « un tentativo di riforma radicale della Chiesa Anglicana » (ivi). Del movimento divenne anima il Newman, promotore della pubblicazione dei *Tracts*. Col n. 90 il N. propose

arditamente pubblicamente la *Via media*, per la ricerca del Cattolicesimo puro, fra quello Romano e quello Anglicano, lontano dal Liberalismo. « In soli 15 giorni, ne furono vendute 2.500 copie » (p. 61). Ma il temporale scoppiava imprevisto. Il partito protestante ottenne che tutti i Vescovi condannassero il *Tract 90*. Il N., pur non costretto a ritrattare le sue idee, si ritirò da se stesso a Littlemore presso Oxford, continuando i suoi studi di ricerca storica. Furono questi che lo condussero « nella Chiesa Cattolica » (p. 68 ss.).

All'introduzione segue l'antologia, che il R. raggruppa in cinque sezioni: 1) Autobiografia. - 2) Questioni filosofiche. - 3) Studi storici. - 4) Anglicanesimo. - 5) Cattolicesimo. Di ogni brano è data in fine la fonte, e al termine del volume sono raccolte tutte le *note*, seguite da breve *Bibliografia*.

Auguriamo al volume, ottavo della « Collana di classici del pensiero cristiano moderno », recante una presentazione del P. RAIMONDO PIAZZI O. P., la più ampia diffusione.

N. CAMILLERI



PAUL CLAUDEL, *Tre Figure Sante per il tempo moderno*, Edizioni Paoline, 1956, p. 121.

Anche questo volumetto, sesto della serie, appartiene alla « Collana di classici del pensiero cristiano moderno », come gli altri due sopra recensiti, del Pascal e del Newman.

Delle « tre figure sante » soltanto una è santa canonizzata, S. Teresa Lisieux, « la contropartita di Fratello Carlo » (p. 42), che conobbe non il deserto del Sahara, ma sì il deserto dello spirito; le altre due sono, appunto, *Fratello Carlo*, « ufficiale gaudente e buontempone, di una specie volgare anzi-chenò » (p. 19), sposo, trappista, pellegrino, prete, parroco... dell'Africa intera, missionario, mistico, martire, e poi *Eva Laval-lière*, che « il teatro recluta in qualità di comparsa », che « per vent'anni non abbandonerà più la sua attività » (p. 75), e che, alla parola Inferno, « telegrafa all'uomo d'affari: si tratta di vendere tutto ciò che possiede » (p. 76).

Il notissimo scrittore, che ebbe pure il suo prestigio come ambasciatore, una lunga carriera diplomatica (1893-1935), ha invaso davvero tutti i generi letterari con una cinquantina di volumi: poesia, dramma, eccetera.

Così viene presentato C. nella fascia libraria del volume, la quale porta pure le seguenti osservazioni presentando questo trittico apparentemente così eterogeneo: « Forse ci si può smarrire nella intricata foresta delle allusioni del sottile simbolismo di queste pagine; ci si potrà anche sentire irritati da un linguaggio talora sconcertante; tuttavia non si può restare freddi alla voce generosa e sincera che, da questo libro, nel deserto della nostra letteratura non infrequentemente ipocrita e venduta, grida la sola verità che valga la pena di essere intesa e vissuta, quella verità per la quale Charles de Foucauld s'è esposto ai cocenti soli d'Africa, Teresa Martin si è sepolta in un chiostro, ed Eva Lavallière ha abbandonato il palcoscenico per correre dietro a un ideale "ov'è silenzio e tenebre la gloria che passò" ».

E non si può non convenire, e quanto alla prima parte e quanto alla seconda. Si vedano le pagine sulla responsabilità umana, sull'Inferno e sul Paradiso (pp. 79-92). Pagine diverse da un recente volume su Santana. Opposte nel tono e nello spirito richiamano piuttosto, in stile diversissimo, una conferenza del Faber su *Paradiso e Inferno*. Ma la tesi è una: « I tempi cambiano notevolmente, dice il Faber, le anime non cambiano molto, e Dio non cambia affatto... In una parola, uno dei bisogni più forti della spiritualità moderna è di occuparsi di più del paradiso e dell'inferno... ».

C. dice nella prefazione: « L'operetta è nata da un testo di Geremia sull'aridità. La parola *aridità* mi ha offerto il pretesto di dar sfogo a sentimenti abbastanza sciocchi, che condivido con una folla poco distinta, la quale non comprende nulla della contemplazione e delle sue prove crocifigenti » (p. 9). Chi scorre il volume, certamente, si accorgerà che si tratta di ben altro che di « pretesto » e di « sentimenti abbastanza sciocchi »...

N. CAMILLERI

L. TRIMELONI, S. D. B., *Tesoro d'indulgenze. Manuale pratico per il loro acquisto*, Libreria della Dottrina Cristiana, Colle Don Bosco (Asti), 1956, pp. xvi-121, L. 300.

Ottima l'idea di Don Trimeloni di comporre questo manuale pratico per l'acquisto delle indulgenze. Si sentiva la mancanza di una trattazione del genere che fosse alla portata di tutti e per il modo con cui viene

spiegata la materia e per il prezzo del volume. C'è purtroppo molta ignoranza in tema di indulgenze e non viene sfruttato convenientemente questo prezioso tesoro che la Chiesa mette a disposizione dei fedeli. E dire che si tratta di cose tanto semplici e facili.

L'A. espone prima le nozioni generali sulle indulgenze (cap. I) e quelle particolari per alcune indulgenze (cap. II). Passa poi in rassegna in distinti capitoli le indulgenze plenarie lucrabili ogni giorno (cap. III), settimanalmente (cap. IV), quindicinalmente (cap. V), mensilmente (cap. VI), in determinati giorni del mese (cap. VII) o dell'anno (cap. VIII), o in altre speciali occasioni (cap. X), e quelle annesse a particolari esercizi periodici (cap. IX). Vengono poi elencate le preghiere alle quali è annessa l'indulgenza plenaria in determinati giorni (cap. XI), le indulgenze plenarie *toties quoties* (cap. XII), le indulgenze plenarie *in articulo mortis* (cap. XIII). Come nota lo stesso A. nella *Premessa* (pag. xiii), non vengono riportate le indulgenze plenarie meno note, nè quelle proprie di Istituti religiosi, di Terzi Ordini, di associazioni religiose. Un ultimo capitolo (XIV) elenca le indulgenze parziali più notevoli. Quest'ordine di esposizione è sembrato all'A. — ed è realmente — il più pratico. Comunque l'indice alfabetico posto alla fine del volumetto rende facile la ricerca delle varie indulgenze. Va sottolineata la chiarezza e la precisione dell'esposizione. Il volumetto tornerà utilissimo non solo ai semplici fedeli, ma anche a quanti hanno il dovere di svelare alle anime loro affidate la ricchezza e la preziosità del tesoro delle indulgenze.

DON ARMANDO CUVA



*Dizionario pratico di Liturgia Romana*, diretto da R. LESAGE, Editrice Studium, Roma, 1956, pp. 502, L. 4000.

I Padri Benedettini dell'Abazia di Finalpia hanno curato la traduzione italiana del noto *Dictionnaire pratique de Liturgie Romaine*, redatto da un gruppo di competenti sotto la guida del Can. Roberto Lesage e pubblicato nel 1952 dalla « Bonne Presse » di Parigi.

Va notato che non si tratta di una semplice traduzione. Molte voci infatti sono state completate, integrate e aggiornate. Ciò è stato necessario specialmente per quegli

argomenti che sono stati oggetto di recenti decisioni della S. Sede. Sono state anche aggiunte delle voci nuove. In tutto circa 700 voci. Al termine del volume si trova una sommaria bibliografia generale, nella quale vengono elencate soprattutto opere stampate in Italia. In appendice vengono riportati per disteso in italiano i recenti documenti pontifici riguardanti la semplificazione delle rubriche (23-3-1955) e la restaurazione della Settimana Santa (16-11-1955). Sarebbe stato utile riportare anche il decreto della S. Congregazione dei Riti del 2 Giugno 1955. Nello svolgimento di qualche voce si accenna anche alla recente enciclica di S. S. Pio XII sulla musica sacra (25-12-1955).

L'edizione italiana ha conservato, e non poteva essere diversamente, il carattere eminentemente pratico dell'originale francese. Sono rimasti anche vari difetti e mende riscontrati nell'edizione francese, tra i quali accenniamo all'assenza di alcune voci come Liturgia, Tempi liturgici, Anafora, Oratio fidelium, Competenti, Eletti, Funzione. Ciononostante il Dizionario, come ben osserva Mons. Dante nella prefazione, potrà « riuscire utile così a quelli che hanno cura d'anime, come a quei fedeli che desiderano conoscere la storia e il significato delle sacre cerimonie ». Il Dizionario quindi merita la più grande diffusione, anche perchè il suo stile piano e facile permette che esso sia messo in mano con frutto a gente anche meno versata in materia. Tipograficamente il Dizionario si presenta bene, non dando quel senso di pesantezza e di monotonia che purtroppo danno tanti dizionari ed enciclopedie. Si è avuta l'avvertenza di dare un certo rilievo alle varie voci, di separare opportunamente i vari punti di ogni argomento e di andare spesso a capo. Il Dizionario quindi figura bene tra gli altri dizionari editi dalla casa editrice « Studium ».

Don ARMANDO CUVA



M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, vol. II - *L'anno liturgico e il Breviario*, 2ª ed. riveduta e corretta, Milano, Ancora, 1955, pp. xvi-720.

A distanza di nove anni dalla prima esce la seconda edizione del secondo volume della *Storia Liturgica* del Righetti. È risaputa l'ottima accoglienza fatta dagli studiosi ai quattro volumi dell'opera del Righetti,

che, come giustamente è stato detto, occupa uno dei primi posti, se non il primo, tra i manuali liturgici del genere pubblicati in questi ultimi anni. Sono stati messi in risalto il carattere rigorosamente scientifico dato dall'A. al suo lavoro, la chiarezza, la metodicità con cui vengono trattate le varie questioni, l'abbondanza delle informazioni documentate con un continuo ricorso alle fonti e con indicazioni bibliografiche. Non sono mancati — è vero — rilievi, osservazioni e critiche su punti particolari, per qualche inesattezza o imprecisione. Ma ciò si spiega facilmente se si pensa alla vastità e alla varietà degli argomenti trattati.

Nella seconda edizione del secondo volume l'A. ha potuto correggere, rifinire. In quest'opera di revisione, che in certi punti è stata anche opera di ampliamento, l'A. si è servito dei numerosi e fondamentali studi usciti negli ultimi anni, per cui possiamo dire con l'A. che l'opera « riassume e riflette con approssimativa esattezza lo stato attuale delle nostre conoscenze nel campo storico-liturgico dell'Eortologia e della Eucologia pubblica della Chiesa latina » (pag. ix). L'ordine seguito nella trattazione è lo stesso della prima edizione. Una prima sezione studia l'Anno liturgico. Esposte nei primi due capitoli le nozioni generali riguardanti l'argomento, vengono passati in rassegna i vari cicli dell'Anno liturgico (capp. III-VII). Tre distinti capitoli vengono poi dedicati al culto e alle feste della Madonna, al culto e alle feste dei Santi, al culto dei morti. Concludono questa prima sezione due *excursus*: uno sul Dramma sacro; l'altro, del can. Pietro Borella di Milano, sull'Anno liturgico ambrosiano. La seconda sezione tratta del Breviario e consta di tre parti. Nella prima vien tracciata nelle sue grandi linee la storia del Divin Ufficio dall'inizio sino a S. S. Pio XII. Nella seconda vengono esaminati i vari elementi che costituiscono il Divin Ufficio (Salmi, Inni, Letture, Responsori, Orazioni). Nella terza vengono esposti l'origine e il successivo sviluppo delle singole ore canoniche. Un *excursus* sul Breviario ambrosiano, anche questo del can. Borella, chiude la seconda sezione.

Non vengono riportati i recenti documenti sulla semplificazione delle rubriche e sulla restaurazione della Settimana Santa, essendo questi usciti dopo che il volume era stato già stampato. Viene riportato invece il decreto riguardante la restaurazione della Veglia Pasquale (9-2-1951). La veste tipografica di questa seconda edizione è stata notevolmente migliorata rispetto alla prima

uscita nell'immediato dopoguerra. Il volume continuerà certamente ad incontrare il favore di quanti si interessano di storia della Liturgia.

DON ARMANDO CUVA



A. BUGNINI, C. M. - C. BRAGA, C. M., *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*, Commentarium ad S. R. C. decretum « Maxima redemptionis nostrae mysteria » diei 16 Nov. 1955 et ad « Ordinem Hebdomadae Sanctae instauratum », Edizioni liturgiche, Roma, 1956, pp. 176.

Il volume fa parte della Biblioteca delle « Ephemerides liturgicae » (Sezione storica, n. 25). Esso era già uscito come numero speciale della stessa rivista (nn. 2-3, 1956). Il Padre Bugnini, in collaborazione con il suo confratello Padre Braga, ci ha regalato un bel commento al nuovo *Ordo* della Settimana Santa. Tale regalo è riuscito molto gradito specialmente perchè arrivato a brevissima distanza dalla pubblicazione dei documenti pontifici riguardanti la restaurazione della Settimana Santa. Il lavoro è il primo studio di una certa mole comparso sull'argomento, e, per quanto composto in breve giro di tempo, costituisce un'ottima spiegazione del nuovo *Ordo*. Gli AA. esaminano il nuovo *Ordo* soprattutto dal punto di vista storico, ma non mancano abbondanti rilievi di ordine pratico e cerimoniale. Secondo gli stessi AA. il lavoro ha lo scopo di portare ad una comprensione piena ed esatta del significato della restaurazione (« *ut sensus instaurationis melius ac facilius percipiat* », p. 5). Tale scopo è stato pienamente raggiunto. Vengono infatti passate minutamente in rassegna le varie funzioni della Settimana Santa e le singole loro parti. I capitoli fondamentali che trattano della Domenica delle Palme, del Giovedì, del Venerdì e del Sabato Santo vengono opportunamente divisi in due parti. Nella prima vengono esposte le vicende storiche di ogni funzione. Nella seconda viene riportato il testo del nuovo *Ordo*, commentato esaurientemente nelle note. Degno di rilievo il frequente ricorso alle fonti e agli studi precedenti sull'argomento. All'inizio del volume vengono riportati in disteso il Decreto generale e l'Istruzione della S. Congregazione dei Riti del 16 Nov. 1955 riguardanti il nuovo *Ordo*. In appendice si trovano un

brano del discorso tenuto da S. S. Pio XII ai parroci e ai quaresimalisti di Roma il 15 Febbraio 1956 — il brano che si riferisce al nuovo *Ordo* —, e il Decreto con cui la S. Congregazione dei Riti approva l'edizione tipica dei canti gregoriani da inserire nel Graduale e Antifonale romano (11 Febbraio 1956). Completano il lavoro una abbondante bibliografia e un breve indice analitico.

DON ARMANDO CUVA



Dom P. SALMON, Abbé de Saint-Jérôme in Urbe, *Étude sur les insignes du Pontife dans le rit romain, Histoire et liturgie*, Officium libri catholici, Rome, 1955, pagine 104.

La presente monografia raccoglie, con qualche aggiunta e correzione, i tre articoli pubblicati dall'A. sulla rivista « L'Ami du Clergé » dall'Ottobre al Dicembre 1954. Scopo del lavoro non è di trattare in modo completo e dettagliato l'argomento, ma solo di dare una visione d'insieme della evoluzione subita dalle insegne pontificali nel rito romano dal loro primo spuntare sino ai giorni nostri. Di questa interessante, per quanto complicata, evoluzione vengono indicate le tappe principali. Il lavoro è stato condotto con rigoroso metodo scientifico ed è stato quindi corredato di abbondante documentazione. Tutta la materia è divisa in tre capitoli. Nel primo viene esaminato il periodo più oscuro che va dalle origini fino al sec. IX. Nel secondo viene esposto lo sviluppo preso dalle insegne pontificali dal sec. IX al sec. XIII. Nel terzo capitolo vengono passate in rassegna le varie fasi della successiva evoluzione e regolamentazione. Particolare rilievo vien dato nei vari periodi all'uso delle insegne pontificali da parte degli abati. Tutti i dati vengono opportunamente inquadrati sullo sfondo generale della storia della Liturgia. Vengono anche riportate le principali sentenze esposte al riguardo lungo il corso dei secoli dagli scrittori di liturgia, a cominciare da Alcuino e da Amalario sino al Braun, al Batiffol e al Klauser. A questa rassegna è dedicata soprattutto l'introduzione del volume. Dall'esposizione risultano in un modo abbastanza chiaro gli elementi essenziali e originari e quelli accessori della storia delle insegne pontificali. Questa distinzione potrebbe costituire la base di una

eventuale successiva regolamentazione della materia da parte della competente autorità ecclesiastica.

DON ARMANDO CUVA



J. DAL SASSO, *Liturgia Sacerdotalis fontibus liturgicis presse inhaerens*, ed. 3<sup>a</sup>, Padova, Gregoriana, 1955, pp. 352, L. 1200.

Compare la terza edizione della *Liturgia sacerdotalis* del Dal Sasso. L'opera è stata aggiornata con gli ultimi documenti pontifici riguardanti la Liturgia, eccettuati quelli sulla restaurazione della Settimana Santa pubblicati quando già il volume era stampato. Si è rimediato a questa mancanza con l'aggiunta di un foglio fuori testo contenente le principali modifiche apportate alla Settimana Santa. La prima parte dell'opera è di ordine generale e comprende le notizie riguardanti l'anno liturgico, il computo ecclesiastico, il calendario, le rubriche. Seguono tre parti speciali: sul Divino Ufficio, sulla Santa Messa, sui Sacramenti e i Sacramentali. Un indice alfabetico, abbastanza dettagliato, aiuta nella ricerca dei vari argomenti. Il lavoro è condotto con un indirizzo piuttosto pratico ed ha un carattere strettamente rubricale. Qua e là qualche questione di ordine canonico e morale. L'A. passa in rassegna le varie funzioni sacerdotali, esponendo le norme che regolano l'esatto compimento di ciascuna di esse. In molti punti si poteva essere più chiari e precisi. Anche dal lato tipografico si sarebbe dovuto curare meglio il volume, in modo da dare maggiore rilievo ai vari punti trattati e per evitare quel senso di pesantezza e di monotonia che già di per sé è proprio delle questioni di rubricistica. Si potrebbe discutere su qualche interpretazione data dall'A. a proposito di determinate questioni, ma si tratta solo di dettagli. Osserviamo solo che non ci sembra esatto quanto si dice a pag. 224 a riguardo delle orazioni *ad libitum*. Secondo l'A. queste orazioni non si possono più dire nei giorni di rito semplice. Noi pensiamo invece che queste orazioni si possono continuare a dire come prima, purché naturalmente non si oltrepassi il numero complessivo di tre orazioni. Questi pochi rilievi però non toccano la sostanza dell'opera. Il lavoro si raccomanda come testo di rubricistica agli studenti di teologia, costituendo una guida sicura nella preparazione alla celebrazione delle funzioni sacre.

DON ARMANDO CUVA

Card. G. LERCARO, Arciv. di Bologna, *A Messa, figlioli. Direttorio liturgico per la partecipazione attiva dei fedeli alla Santa Messa letta*, 2<sup>a</sup> edizione, Bologna, Ufficio tecnico organizzativo arcivescovile, 1956, pp. 220, L. 600.

Un libretto che ha ottenuto un vero successo! Come osserva lo stesso Em.mo Autore nella premessa alla seconda edizione, « A distanza di soli diciotto giorni da quando uscì la prima edizione in una tiratura di cinquemila esemplari, si è resa necessaria una seconda edizione di *A Messa, figlioli* ». E da vari centri liturgici è stato chiesto il permesso per traduzioni o estratti. Non poteva essere diversamente, dato il carattere eminentemente pratico, e direi anche originale, del lavoro. Esso consta di cinque parti: di una Notificazione di S. Eminenza al Clero e al popolo dell'Archidiocesi bolognese (pp. 7-20), del vero Direttorio (pp. 21-57), di una raccolta di didascalie e di collette ad uso dell'annunciatore (« Sussidi », pp. 59-96), di una catechesi liturgica in forma di domande e risposte (pp. 97-154) e di un repertorio di canti latini e italiani (pp. 155-215).

La parte più importante, come si può ben capire, è quella intitolata *Direttorio per la partecipazione attiva dei fedeli alla Santa Messa letta*. In esso viene esposto un metodo semplice e interessante di Messa dialogata. Un primo gruppo di norme spiega come va usato il Direttorio con le parti annesse e regola in genere il comportamento del Celebrante, dei chierichetti, della Schola, del Capocoro, dei Lettori, dell'Annunciatore, dell'assemblea. Vengono poi passate in rassegna le varie parti della Messa e per ogni parte viene indicato il modo pratico di partecipazione dei vari attori di questo vero dramma sacro che è la Santa Messa. Norme pratiche e precise, in piena armonia con l'origine storica e il significato simbolico dei vari atti che occorrono nella Messa. Norme rispondenti alla psicologia di una massa ben educata di fedeli e frutto di un fine spirito di osservazione e di esperienza vissuta. Da rilevare la cura che si mette perché al centro di tutto resti sempre il Sacerdote celebrante e per evitare che l'attenzione dell'assemblea sia distolta da esso per essere rivolta ad altri. Va sottolineata anche la preoccupazione che si ha di non dare l'impressione di una Liturgia in lingua volgare. Infatti « all'infuori delle *letture* propriamente dette (Epistola e Vangelo), non si ha nel Direttorio alcun canto o testo letto che sia la versione dei



testi liturgici dell'*ordinario* o del *proprio* del giorno » (p. 18).

Il volume si presenta in ottima veste tipografica ed è arricchito da belle illustrazioni su carta patinata. Lo raccomandiamo ai parroci, ai cappellani, ai rettori di collegi, agli assistenti delle associazioni cattoliche. È un ottimo sussidio che lo zelo di un Emimentissimo Pastore di anime mette a loro disposizione perchè possano condurre i fedeli ad una partecipazione sempre più attiva e cosciente alla Santa Messa e quindi ad un incremento sempre più deciso della loro vita cristiana.

DON ARMANDO CUVA



J. A. JUNGSMANN, *Catechetica*, Trad. dal tedesco di E. Corsini, Pia Società San Paolo, Alba e Casa Editrice Herder, Roma, 1956.

In quest'opera, apparsa ora in italiano a tre anni di distanza dalla sua edizione in lingua tedesca, non si troveranno piani di rinnovamento generale o proposte audaci; ma sodezza di giudizio su quanto è stato fatto e sapienti indicazioni sul meglio che si deve fare.

Pur trattando la *Catechetica* nelle sue cause universali, pur prendendo in esame teorie geniali e seducenti, l'Autore esimio resta irremovibilmente piantato sul piano del pratico, di immediata importanza per un'autentica *Catechetica*, sorta infatti prima come prassi e solo in seguito resasi cosciente teoricamente di sè.

Per questa sua aderenza alla vita, quest'opera sarà studiata con frutto da ogni catechista; ma anche il catechesiologo vi troverà molto su cui riflettere: premesse solide da cui trarre con sicurezza norme universalmente valide.

Non è difficile intravedere quali conclusioni di larghissima portata si possono trarre infatti da espressioni tanto cristalline come la seguente: « Non è necessario che il bambino abbia già peccato, perchè possa accostarsi alla mensa eucaristica » (pag. 272) a proposito della Confessione che andrebbe premessa alla Prima Comunione.

L'Autore, pressato dalla vastità del campo che deve esplorare, non sempre tira tutte le conseguenze di altre numerose premesse di uguale robustezza; ma mette il lettore attento sulla via giusta per concludere retamente da sè.

Ne consegue che il catechista insoddisfatto, ma non deluso e sfiduciato, frena la sua impetuosità; mentre trova di che arricchire la propria preparazione per una più efficiente attività nell'alveo, amplissimo, della più antica tradizione catechistica, rimontante fino all'opera evangelizzatrice del Signore.

A questo effetto contribuiscono anche le inquadrature storiche di quelle questioni che solo se viste nella loro giusta prospettiva storica possono essere ben comprese e ben risolte; prospettiva storica nella quale lo Jungmann non omette mai di collocarle una per una; pur avendo premesso all'intera trattazione un sodo compendio di Storia della Catechesi.

Gli argomenti principali della trattazione non possono essere che quelli riguardanti le cause intrinseche ed estrinseche della Catechesi, chè altro non si dà: dalla Catechesi formalmente intesa, del suo fine, della causa efficiente, del soggetto catechizzando. In ciò facendo, scende ad esaminare in particolare alcuni problemi e soluzioni metodologiche, alcuni problemi e soluzioni di *Catechetica* speciale e specialissima.

La traduzione dal tedesco è stata condotta in modo tale, che il lettore si dimentica facilmente di star leggendo una traduzione. Le indicazioni bibliografiche di numerose opere italiane o in latino, inserite nelle note, rendono l'opera più pratica e più preziosa.

Se si considera che anche le più agili riviste catechistiche durano fatica a seguire la felicemente vasta e molteplice attività catechistica, non si può proprio imputare a difetto dell'opera la mancata completezza del trattato dello Jungmann, vuoi dal punto di vista della impostazione teoretica, vuoi da quello della problematica pratica; completezza forse impossibile ad ottenersi in un campo così vivo e ricco e fertile; completezza in ogni modo lungi dall'essere presto e facilmente raggiungibile.

Come l'affamato non ha bisogno di tutta la teoria concernente l'alimentazione, e neppure di tutta la panetteria, ma di una buona porzione di buon pane; così il catechista — molto più del catechesiologo — non ha bisogno del trattato completissimo, ma del trattato vitale, e questo — nel quale lo Jungmann ha raccolto le lezioni che dal 1934 è andato tenendo nella Facoltà di Teologia di Innsbruck — è veramente tale.

G. PACE

*Laicismo e non-laicismo*, Edizioni Comunità, Milano, 1955, pp. 249.

Non si tratta affatto di aprire un volume in cui i problemi annunciati dal titolo, siano svolti per ordine logico e storico; si tratta invece di una raccolta di saggi, di discussioni di esperienze provenienti dai settori più disparati: da P. Bozzetti, superiore generale dei PP. Rosminiani, al pastore protestante valdese Vinay, da Mons. Pavan al mussulmano Bausani, per non parlare poi di Carabellese e di Spirito, di Calogero, dell'esule spagnolo De Semprum Guerrea, ecc.

L'iniziativa delle edizioni « Comunità » è certamente lodevole come avvio ad una comprensione al rispetto e alla lealtà; giustamente il redattore presenta il libro affermando essere sua intenzione di offrire ai lettori alcuni capisaldi per la tolleranza religiosa nel clima attuale, che non è più né quello di un clericalismo settario né di miopia antipapalistica (p. 11).

Il volume pertanto non si propone di creare delle convinzioni nuove, ma piuttosto un'atmosfera in cui interloquiscono su di una parità di libera espressione le più opposte concezioni della libertà e della religione. Entro queste prospettive, i limiti e i meriti del lavoro. Del resto le edizioni « Comunità », come è noto, propongono vaghi ideali irenistici; ma così proposti sembrano vacillare più che corroborarsi.

DARIO COMPOSTA

M. PELLEGRINO, *La letteratura greca cristiana*, Universale Studium, N. 45, 1956, pp. 192, L. 200.

Lo studio delle letterature cristiane nel mondo antico ha avuto in questi ultimi decenni singolare sviluppo specialmente perchè i singoli autori vengono esaminati non solo nelle loro posizioni dottrinali ma anche in quanto scrittori e cioè nei rapporti colla letteratura e il pensiero del loro tempo. Gli scrittori cristiani non costituiscono insomma un mondo chiuso, a sè stante, quasi una sotto-specie di letteratura, ma si inseriscono nella cultura della loro epoca con un apporto originale anche da un punto di vista formale come accade, ad esempio, nella poesia colla produzione innografica destinata all'uso liturgico.

In *La letteratura greca cristiana* il Prof. Michele Pellegrino si propone di dare un

quadro generale ma nello stesso tempo completo delle opere degli autori cristiani in lingua greca, dalle origini al tramonto della letteratura patristica. Abbiamo così finalmente a disposizione del lettore italiano un volume che presenta i risultati raggiunti dagli studi più recenti e che può considerarsi unico in quanto sinora coloro che desideravano accostarsi al pensiero, all'arte, alla vita del cristianesimo antico nei paesi di lingua greca dovevano ricorrere ai manuali di patrologia, redatti per le scuole teologiche e aventi quindi scarso rilievo verso gli aspetti letterari dei singoli autori.

Di particolare interesse è il capitolo conclusivo, nel quale si chiariscono le linee del pensiero greco cristiano e gli apporti originali dati alla cultura anche profana. E questi derivano, come afferma l'A., dal fatto che « gli esponenti più autorevoli della teologia sono insieme pastori, predicatori, direttori d'anime che scrivono mossi da intenti pratici. La indagine esegetica, la speculazione teologica, la controversia non solo si radicano nella vita in quanto rispondono ad essenziali esigenze dell'ambiente, ma ribocciano di spunti e di suggestioni squisitamente attuali ». La letteratura cristiana è insomma, oltre il resto, uno degli strumenti fondamentali per una esatta conoscenza di quei tempi.

*Il Simbolo*, vol. XII: *L'Immacolata Concezione*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Assisi, 1955, pp. 183.

Nel 1954, l'anno della definizione della Immacolata Concezione, anche il XII Corso di Studi Cristiani ad Assisi si occupò del dolcissimo tema. Perciò uomini di altissimo valore spirituale e scientifico parlarono in onore dell'Immacolata.

Questo volume raccoglie e conserva opportunamente la loro voce armoniosa, che canta le glorie dell'Immacolata, considerata nelle sue mirabili ricchezze interiori e nella sua irradiazione benefica nel corso della storia e dell'attività umana.

D. B.

M. BARCONI, *La missione di Mamma Margherita*, Libreria della Dottrina Cristiana, 1956, 2ª ed., pp. viii-255.

In stile facile ed avvincente è narrata in queste pagine la mirabile vita della Madre terrena di S. Giovanni Bosco, affinché, co-

me si augura Mons. Angrisani nella Prefazione, « molte mamme imparino a seguire gli esempi di Mamma Margherita, per continuare a regalare alla Chiesa e alla Patria una lunga generazione di anime giuste ».

D. B.



CARLO CECCHELLI, *Mater Christi*, 4 voll. di complessive 1614 pagine, con numerose illustrazioni nel testo e tavole fuori testo; Roma, Libreria Editrice Francesco Ferrari, 1946-1954.

L'Autore, che è Ordinario di Archeologia cristiana nell'Università di Roma, si è proposto di fondere organicamente alla teologia mariana l'Archeologia cristiana, rinnovata nell'età moderna dal De Rossi con mirabile ampiezza di vedute ed arricchitasi negli ultimi decenni di tutti i sussidi della ricerca storico-religiosa comparata.

Questa finalità, che conferisce all'opera una spiccata originalità tra la ricchissima bibliografia mariana recente, è stata realizzata in un decennio di ardua fatica, da cui sono maturati i quattro volumi che presentiamo.

Nel primo volume si illustra ciò che rappresenta la Madonna nel piano della salvezza e i caratteri che nei primordi assunse il culto della sua persona; quindi vi hanno parte i problemi della Incarnazione, cioè dell'apparizione del Verbo sulla terra (Il Logos e Maria).

Negli altri tre volumi si tratta della vita di Maria nella storia, nella leggenda, nella commemorazione liturgica.

Il secondo volume contiene una dettagliata esposizione positiva circa i « fratelli del Signore » e gli altri membri della famiglia di Gesù, e inoltre circa il Vangelo di S. Luca, che si deve considerare tra le principali fonti rivelate della storia e della teologia mariana.

Il terzo contiene la presentazione delle altre fonti rivelate della Mariologia e inoltre degli iscritti apocrifi. L'interesse e l'impegno con cui il Cecchelli accosta questi importanti argomenti e le complesse questioni di indole storica e critica che essi presentano, prendono un po' la mano all'illustre Autore, inducendolo ad una esposizione ampia e documentata, quasi si trattasse di monografia a se stante, senza preoccupazione mariologica. Questo, se può in qualche modo nuocere al carattere unitario della trat-

tazione, è tuttavia indice della serietà con cui lo studio è condotto ed offre in modo accessibile, soprattutto ai laici, un'esposizione esauriente di tante questioni di grande importanza, che è difficile trovare riunite in un'unica opera.

Il quarto volume, alla luce delle fonti ampiamente presentate e studiate nei volumi precedenti, delinea la figura di Maria nei suoi elementi storici e nelle sue prerogative dogmatiche.

Nelle varie appendici sono ulteriormente approfonditi moltissimi argomenti di ordine storico, archeologico ed esegetico, riferentisi alla Mariologia.

Prospettato così sommariamente il ricco contenuto dell'opera, e sorvolando su considerazioni di dettaglio per non superare i limiti consentiti ad una recensione, ci preme rilevare i pregi più notevoli che raccomandano questa bella pubblicazione, frutto di decennale fatica.

Il pregio principale lo vediamo nelle numerose trattazioni di ordine archeologico, che costituiscono la caratteristica dell'opera e l'apporto più importante e originale alla scienza mariologica, grazie alla speciale competenza dell'Autore.

Tuttavia, anche nelle altre questioni di ordine esegetico e teologico, sono da lodarsi l'ampissima informazione e documentazione bibliografica e il sano criterio con cui sono valorizzate le fonti e ponderati i vari argomenti pro e contro, per cui anche queste pagine saranno lette con frutto, specialmente dai laici, per una proficua ed esauriente informazione.

Lo stile, con cui sono svolte le varie questioni, non è certo quello sobrio, organico e sintetico di un trattato di Mariologia, ma segue piuttosto i criteri dell'analisi minuta ed accurata, che si attarda con compiacenza a presentare tutti gli aspetti di un problema con richiamo delle sue premesse e degli ulteriori suoi sviluppi dottrinali. Per questo avremmo visto con piacere un indice analitico ed onomastico, che rendesse più facilmente accessibile la complessa materia trattata.

L'opera del Cecchelli, mentre offre un sicuro e prezioso apporto di carattere archeologico per i teologi e i cultori della Mariologia, riesce altresì fonte di proficua consultazione per quanti desiderano conoscere sempre meglio la ricca e solida documentazione positiva, che sta a base della scienza mariologica.

D. BERTETTO

ALBERTO VALENSIN e GIUSEPPE HUBY, S. J., *Vangelo secondo San Luca*, traduzione di UMBERTO MASSI (Collana « Verbum Salutis »). Roma, 1956, Editrice « Studium », pp. XXVI-496, L. 1600.

È il terzo volume della felice iniziativa intrapresa dall'Editrice « Studium » onde offrire al pubblico colto italiano un sobrio, ma solido commento ai Santi Vangeli, quale è quello della Collana « Verbum Salutis » di Beauchesne. Le caratteristiche esterne di presentazione ed i pregi specifici di contenuto, rilevati a proposito dei primi due volumi (cfr. *Salesianum*, 18, 1956, p. 193), si ritrovano anche nel presente, perchè identici permangono i criteri d'impostazione rispettivamente seguiti dai commentatori, dal traduttore e dall'editore.

La traduzione è stata condotta sulla 41ª edizione francese, accuratamente riveduta e notevolmente arricchita rispetto a quella del 1929.

Le pagine introduttive su « l'autore » ed « alcune caratteristiche del terzo Vangelo » vengono integrate da un riuscito abbozzo di « Luca storico » curato dal P. Bonsirven S. J. (pp. xx-xxv). La versione del Testo Sacro, proposta in pericope distinte e con caratteri tipografici nitidi e piacevoli, si rivela quanto mai meditata e riflessa, costituendo da sola una vera e propria interpretazione. Non esita infatti a staccarsi qua e là dalla letteralità materiale del testo, magari integrandolo con brevi ed opportune aggiunte, pur di rendere con più completezza, chiarezza e completezza di forma il genuino pensiero dell'Autore Sacro. Il commento, che segue immediatamente ogni singola pericopa, tiene notevole conto dei lavori apparsi in questi ultimi anni. La forma discorsiva seguita gli conferisce agilità e sobrietà di proposizione. Frutto di amoroso ripensamento e rinnovato lavoro di lima, ingenera costantemente nel lettore la sensazione di camminare spedito su un terreno tradizionale sì, ma scientificamente aggiornato e sicuro. Rapido nelle pericope di contenuto facile e piano, non manca di convenientemente attardarsi in quelle di maggior ricchezza dottrinale o più soggette alle dispartate e spesso contrastanti interpretazioni degli esegeti moderni e non rifugge nemmeno da questioni di critica testuale o da precisazioni di carattere più specificamente filologico. Un utile « indice alfabético per soggetti » ed un accurato « indice » dei titoli preposti alle singole pericope, ben ordinato secondo la divisione in capitoli del Vangelo e secondo le sei parti principali

di cui si ritiene composto il Libro Sacro, completano il volume, a suo tempo segnalato dai critici come il più riuscito dei quattro commenti. Volentieri pertanto e con immutata simpatia segnaliamo la novità ai lettori, mentre sempre più ci confermiamo nella convinzione che l'intera opera offerta dall'Editrice « Studium », opportunamente spiegata ed integrata dall'Insegnante di S. Scrittura, potrà d'ora innanzi costituire per gli Allievi di teologia dei Seminari una buona guida allo studio dei Santi Vangeli.

G. G. GAMBÀ

HERBERT THURSTON, S. J., *Spiriti e spettri*, a cura di J. H. Crehan, S. J., Roma, Edizioni Paoline, 1955, pp. 286.

La stampa ha dato indiscutibilmente ai libri di P. Thurston il collaudo della serietà scientifica e di una fama meritata, soprattutto in ordine alla paziente ricerca e alla immensa erudizione.

Malgrado tutto ciò e malgrado l'argomento, atto quanti altri mai a stuzzicare la curiosità, io non so se il lettore italiano ne rimarrà entusiasta. Il libro è evidentemente scritto da un inglese, che sa mantenere la sua flemma e la sua oggettività di fronte a qualunque situazione, e che non ha paura di ripetere descrizioni e situazioni analoghe, pur di mantenere intatta la fedeltà storica.

Gli appunti, che a prima vista, si potrebbero fare al libro sono: 1) l'aver messo sullo stesso piano fenomeni molto disparati, da quelli che danno una grande verosimiglianza d'un intervento soprannaturale a quelli in cui tale verosimiglianza è minima, e ciò senza mai un giudizio neppure provvisorio sull'intima natura di tali fenomeni; 2) l'aver dedicato la quasi totalità del volume alla descrizione dei fenomeni, senza prendere nessuna posizione definitiva a loro riguardo, e insinuando anzi una soluzione quanto mai strana: quella cioè di attribuirli ad agenti spirituali, che però non debbono identificarsi coi demoni.

Io penso che il libro, per le persone non mature e non ben fondate nella fede, invece di produrre l'effetto, certo inteso dall'autore, di dimostrare contro i materialisti l'esistenza di un mondo spirituale, sia piuttosto atto a disorientare gli spiriti superstiziosi e superficiali di cui è piena la società moderna.

Solo una persona istruita e ben formata teologicamente, si accorgerà alla fine, della tesi del libro, che è di dimostrare unicamente la verità storica di tali fenomeni.

Forse se l'autore stesso avesse potuto dare l'ultima mano al suo studio, avrebbe potuto ovviare a questa impressione. Il curatore dell'edizione, può darsi per la preoccupazione di non travisare il pensiero dell'autore, non ha fatto nulla per correggere tale impressione, la quale, a mio giudizio, è deleteria e negativa.

Del resto, non solo per il pericolo del disorientamento, ma anche per la natura stessa del lettore italiano, che è quanto mai impaziente di vedere la soluzione dei fenomeni e una loro spiegazione plausibile, il libro, per questo, perde molto del suo interesse.

La traduzione è buona e la presentazione è davvero bella e suggestiva. Mi congratulo quindi con le « Edizioni Paoline » per la loro indefessa attività, anche se, in questo caso, debbo giudicare il volume meno adatto alla massa a cui è indirizzato.

E. VALENTINI

JOSEPH AUBRY, S. D. B., *Le Saint-Esprit et notre vie spirituelle*, Editions Fleurus, Paris, 1956, pp. 80.

Lo zelante ed intelligente professore dello Studentato Teologico Salesiano di Lione ci dà con questo volumetto un prezioso e moderno studio sullo Spirito Santo, quale principio motore della vita ascetica delle singole anime.

Presentazione moderna, sicurezza di dottrina, afflato mistico rendono questa opera un *vademecum* eccellente per gli studenti di teologia, e per i religiosi in genere, e un ottimo sussidiario per chi desidera qualche spunto geniale e profondo in ordine al tema sempre vivo della direzione delle anime.

L'opera consta di tre parti principali:

1) Necessità della divozione allo Spirito Santo nei cristiani, e equivoci da evitare.

2) Principali orientamenti della vita cristiana sotto l'azione dello Spirito Santo.

3) Andamento della vita cristiana sotto la mozione del Divino Spirito.

Ci consenta tuttavia l'illustre autore di fare due piccole osservazioni:

a) Nel paragrafo quinto della prima parte egli dice: « Ainsi, c'est vraiment le

Père, son Fils et leur Esprit, et non pas le Dieu juif... », qui habitent Chacun personnellement en moi ». E poco dopo: « Elle (l'Église) appartient au Christ et au Père, pas à l'Esprit ».

Evidentemente si comprende molto bene dal contesto ciò che l'autore vuole significare, ma le frasi potevano essere più felici.

b) La citazione del teologo protestante Théo Preiss, fatta nello stesso paragrafo, ci pare un poco antropomorfa, e quindi da prendersi con beneficio d'inventario.

Questi piccoli nèi non intaccano però minimamente la bellezza dell'opera, a cui auguriamo una larga diffusione e un largo successo.

E. VALENTINI

Can. PIETRO SPADA, *Spes nostra*, Ed. Daverio, Milano, 1956, pp. 534.

L'autore si è prefisso di attingere alla Storia della Chiesa mettendo in evidenza la protezione di Maria Santissima. Suddivide la sua trattazione nei vari giorni di un mese, onde servire alla predicazione.

Ogni conferenza è distinta in quattro parti: 1) parte storica; 2) il culto di Maria in quel periodo; 3) una semplice riflessione morale; 4) un esempio.

In appendice sono indicati i sussidi bibliografici, che sono serviti per la stesura del libro. Avremmo preferito che fossero stati citati sempre anche nel corso del lavoro, specie dopo le citazioni dirette, e ci auguriamo che questo venga fatto in nuova edizione.

Il libro serve bene allo scopo cui è destinato e si distingue tra gli altri libri di predicazione del mese mariano, per le novità dei temi a sfondo storico.

D. B.

LUIGI M. CANZIANI, *La Madonna nella vita e nell'insegnamento di Pio XII*, Ed. Daverio, Milano, 1956, pp. 295.

« Ho steso quanto mi sgorga dal cuore in tanti capitoli quanti sono i giorni del mese, per dare possibilità di plasmare nella lettura e nella riflessione un grande amore al Papa, roccia granitica su cui è cementata la nostra fede e per il suo magistero spalancare la fiducia nella Madre di Dio » (p. 7).



Secondo questo intento l'autore, attingendo soprattutto ai documenti mariani di Pio XII, ci ha dato un libro di edificante lettura, particolarmente indicato per favorire la divozione alla Vergine e al Papa.

D. B.



THEODORIC J. ZUBEK, O. F. M., S. T. D., *The Church of Silence in Slovakia*, Whiting, Ind. (U. S. A.), published by John J. Lach, 2006 Schrage Ave., 1956. 310 pp., \$ 2,50 (rileg. \$ 3).

La letteratura sulla Chiesa del Silenzio va costituendosi a poco a poco in tutti i Paesi occidentali. Le opere che ebbero maggior risonanza furono in genere quelle dei personali ricordi di profughi, avvincenti nella drammaticità delle immediate esperienze di avventure non di rado tragiche, vissute nelle prigioni, nei campi e nella fuga verso la libertà. Meno diffuse sono invece alcune opere di impostazione scientifico-storica, fatte sui documenti ufficiali o comunque accessibili. Come però in queste ultime facilmente si risente la mancanza di un'esperienza personale tanto importante nei riguardi di questa triste realtà di cui la documentazione accessibile, per un complesso di cause anche intenzionalmente messe in giuoco, rimane estremamente scarsa e non sempre facile a interpretare, così in quelle menzionate prima — a parte il loro carattere frammentario — non è sempre facile distinguere la vera testimonianza di valore storico dai risultati delle valutazioni soggettive, dai fatti dell'immaginazione artistica sciolta dalle esigenze stesse del rispettivo genere letterario od anche — talvolta — da quelle economico-editoriali.

Ora l'editore Lach presenta al pubblico statunitense un'opera che vuole evitare o almeno sostanzialmente attenuare i detti due scogli. L'autore del libro *The Church of Silence in Slovakia* dispone di due presupposti fondamentali per una simile impresa. Sacerdote francescano slovacco, egli ha potuto osservare sin dall'inizio gli avvenimenti succedutisi dopo l'occupazione comunista del suo Paese e subì di persona atti di violenza con i quali il governo procedette contro i religiosi sino alla liquidazione totale di questa forma di vita cristiana, tanto cara alla Chiesa di Dio. Fugito da un « chiostro di concentramento », egli visse latitante per dieci mesi ancora in Slovacchia, in contatto coi gruppi del clan-

destino movimento anticomunista, e riuscì infine a varcare clandestinamente la cortina di ferro. Stabilitosi dal 1952 negli Stati Uniti, il P. Zubek, già professore di teologia a Zilina e studioso del periodo di giuseppinismo nella storia ecclesiastica slovacca, ha voluto presentare una sintesi storicamente oggettiva della situazione della Chiesa in Slovacchia nel periodo di quest'ultimo dopoguerra, elaborata a base del raccolto assai ricco materiale documentario, completato dalle dirette osservazioni ed esperienze personali.

Sin dall'Introduzione l'autore insiste sulla necessità di una distinzione netta da farsi tra le due parti dell'attuale Ceco-Slovacchia, tra la Boemia cioè e la Slovacchia, per poter comprendere e valutare oggettivamente gli avvenimenti politici e religiosi sia passati che presenti. « *Gli Slovacchi hanno una storia diversa da quella dei Cechi; diversa nella sua struttura politica, sociale e religiosa* » (p. 10). Ciò ha determinato anche il diverso modo di procedere dei comunisti, nonché la diversa reazione dei due rispettivi popoli alla persecuzione religiosa. Conseguentemente, il P. Zubek si limita in questo lavoro a focalizzare la situazione religiosa nella sola Slovacchia, pur tenendo in dovuto conto il fatto dell'attuale unitaria forma politica che include le due nazioni della Ceco-Slovacchia.

Premessa una succinta presentazione dell'ideologia comunista nei suoi principi dottrinali e nei suoi rapporti con la Chiesa cattolica, l'autore espone in venti capitoli le fasi principali della situazione della cristianità slovacca sotto il regime comunista dal 1945 al '55. Pur essendosi proposto di seguire la linea cronologica, il P. Zubek ha voluto soddisfare anche alle esigenze di sistematicità. Pregevole per la consultazione sui singoli problemi (come *Azione Cattolica, Educazione, Preti « patrioti »*, ecc.) che si trovano così esposti in capitoli distinti, tale impostazione implica però inevitabili ripetizioni di non pochi dati ed avvenimenti capitali, che appesantiscono alquanto la lettura del volume come tale. Nel capitolo XXI l'autore presenta in pochi brevi tratti sintetici le caratteristiche generali della situazione attuale, più grave forse di quello che si suol credere. La cristianità in Slovacchia — come in tanti altri Paesi d'oltre cortina — attraversa un periodo estremamente critico. « *Un terzo del clero slovacco e decine di migliaia di fedeli sono nelle prigioni e nei campi di lavori forzati a causa della loro resistenza contro il comunismo* », constata nell'Epilogo il P. Zubek. E

le misure adoperate dal regime comunista, l'uso ripetuto dei mezzi di terrore e di persuasione, brutalità e inganno, forza e dolo, corruzione e demoralizzazione non mancano di produrre i loro deleteri effetti su tutte le classi del popolo, non escluso, in qualche misura, il medesimo clero.

Condotta con serietà d'impegno, su ampia documentazione di prima mano, valorizzata con sereno equilibrio di giudizio, questo studio del P. Zubek costituisce un prezioso contributo alla conoscenza della situazione in cui si trova una parte notevole del Corpo mistico di Cristo.

Le condizioni in cui deve lavorare oggi uno studioso di questi problemi spiegano sufficientemente alcune sviste o inesattezze nei particolari non facilmente verificabili, che poi sono già stati debitamente rilevati in altre recensioni. Qui sentiamo il dovere di rettificare soltanto quanto viene asserito dall'autore a p. 151: «...in 1954, *Rev. Kocer was replaced by Rev. Stephen Zilka, a Salesian, in the office of spiritual director* » (del seminario maggiore centrale di Bratislava, rimaneggiato completamente dal governo comunista). Dagli archivi della Società salesiana invece chiaramente risulta che il nominato sacerdote nè ora appartiene a questa Società, nè mai fece parte di essa. Si tratta probabilmente di una confusione col salesiano *Lodovico Zilka* che però, lontano da ogni collaborazionismo con i persecutori della Chiesa, sconta nelle carceri la sua fedeltà sacerdotale e salesiana. Questa precisazione — ci teniamo a sottolinearlo — ci è stata dettata dal dovere di carità verso un nostro Confratello; essa non intende nè può, per la sua caratteristica stessa di un richiamo marginale, menomamente pregiudicare il valore complessivo dell'opera da noi altamente apprezzata.

Mentre ci piace quindi di congratularci con l'autore per aver certamente raggiunto il primo degli scopi che si era prefissi, quello cioè di presentare, documentatamente, il vero atteggiamento del comunismo nei riguardi della Chiesa, ci auguriamo che la sua opera abbia a raggiungere anche il secondo scopo assegnatole dall'autore, quello di insegnare ai cattolici del mondo libero a conoscere la tattica raffinata dell'attuale persecuzione della Chiesa e, conseguentemente, a non minimizzare nè sottovalutare il gravissimo pericolo del comunismo.

M. ST. ĐURICA

*Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, vol. XVII, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1956, pp. xv-664.

Alla lunga provvida serie dei documenti orali del Magistero di Pio XII si aggiunge questo atteso nuovo volume che raccoglie i discorsi e radiomessaggi pontifici dal 2 marzo 1955 al 1° marzo 1956.

Sono ben ottanta discorsi e radiomessaggi, il numero più rilevante finora raggiunto in un solo anno, cui si aggiunge un'appendice di dieci documenti scritti, tra i più importanti di quelli emanati nel 17° anno di pontificato.

Questa cifra imponente, mentre è indice eloquente della mirabile attività del Supremo Pastore, acquista nuovo risalto dal pregio qualitativo dei temi ed argomenti trattati e dalla varietà degli uditori a cui il Papa ha diretto il suo provvido insegnamento.

Siamo lieti perciò di segnalare il volume a quanti lo attendevano con filiale premura e ben giustificato interesse, formulando i migliori voti per la prosperità di Colui, attraverso il quale il Maestro divino continua ad ammaestrare le genti.

D. BERTETTO



*Il Magistero Mariano di Pio XII*. Edizione italiana di tutti i documenti mariani di Sua Santità Pio XII, con introduzione, sintesi dottrinale e indici a cura di DOMENICO BERTETTO, S. D. B. (Collana « Mater Dei », 9), Edizioni Paoline, Roma, 1956, pp. 1015.

Non v'è dubbio che l'indice della produzione teologica di indole sia scientifica che divulgativa, assegni oggi una notevole preponderanza alla Mariologia. Quali siano le ragioni prossime e remote di tale fenomeno e quale valutazione complessiva si debba dare della recente letteratura mariana, non è qui il caso di indagare. È certo però che non sarà mai sufficientemente inculcato l'ammonimento di Pio XII agli studiosi di Mariologia, che cioè « in questo, come in altri campi della dottrina cristiana, la norma prossima e universale è per tutti il Magistero vivo della Chiesa, che Cristo ha costituito anche per illustrare e spiegare quelle cose, che nel deposito della fede sono contenute solo oscuramente e quasi implicitamente » (Enc. *Ad coeli Regnam*, AAS, 1954, p. 637). Solo a questa condizione « la Mariologia farà veri e du-

ratur progressi nell'investigare sempre più profondamente i privilegi e la dignità della Beatissima Vergine » (Radiomessaggio al II Congresso Mariologico internaz., AAS, 1954, p. 676).

Sensibile a tale istanza fondamentale, D. Bertetto, che nella sua apprezzata Mariologia (*Maria nel Dogma e nel culto*, 2ª ed., S.E.I., Torino, 1956) aveva consacrato molte pagine allo studio dei documenti mariani del magistero ecclesiastico, ha ora diligentemente raccolto dalle collezioni ufficiali e presentato in veste italiana tutti i documenti mariani, scritti e orali, del regnante Pontefice. In tal modo il ricchissimo magistero mariano di Pio XII è reso facilmente e integralmente accessibile a tutti i lettori italiani.

Il pregevole lavoro edito in degnissima veste tipografica nella collana mariologica « Mater Dei » delle benemerite Edizioni Paoline, è diviso in quattro parti. La prima (pp. 13-38) è costituita da un'introduzione storico-biografica sulla luminosa e fervida divozione mariana di Pio XII e sui fasti mariani della Sua vita, specialmente del suo glorioso e travagliatissimo Pontificato.

Segue nella seconda parte (pp. 41-828) la lunghissima serie, in ordine cronologico e in veste italiana, dei 350 documenti di contenuto mariano pubblicati dal 20 aprile 1939 al 2 marzo 1956, tra cui la Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus*, le Lettere Encicliche *Fulgens corona* e *Ad coeli Reginam*, 4 Epistole Encicliche, 174 Lettere Apostoliche, 56 Epistole, 57 Allocuzioni, 30 Radiomessaggi, 26 altri documenti di contenuto integralmente o parzialmente mariano. Ogni documento è preceduto da una breve nota introduttiva, nella quale è accuratamente indicata la data, l'occasione, i destinatari e il contenuto del medesimo. Il testo dei documenti è stato poi opportunamente diviso in paragrafi numerati progressivamente allo scopo di semplificarne la citazione nell'introduzione storica, nella sintesi dottrinale e negli indici. Nei documenti più ampi furono introdotti anche dei convenienti sottotitoli per agevolarne la consultazione.

Nella terza parte (pp. 705-825) l'autore, con la chiarezza, l'equilibrio e l'oggettività che tutti gli riconoscono, delinea « la sintesi dottrinale » della dottrina mariologica di Pio XII, riunendo organicamente « attorno ai principali temi mariologici tutti gli sviluppi e accenni dottrinali offerti dal Papa Pio XII nei vari documenti già riprodotti nella parte seconda oppure nei brevi richiami inseriti negli altri documenti del

Suo magistero pontificio » (p. 705). A garanzia di oggettività e completezza, non solo si rimanda con frequenza ai testi pontifici, ma si riproducono copiosamente le stesse parole del Papa, la cui utilizzazione sistematica viene in tal modo sapientemente facilitata. Ne risulta così un'organica trattazione mariologica articolata nei seguenti capi: Metodi, fonti e principi della Mariologia; Predestinazione di Maria; Maternità divina; Verginità perpetua; Immacolatezza e Santità; Maternità spirituale; Associazione e Cooperazione di Maria nell'opera redentrice durante la sua vita terrena; Assunzione; Mediazione celeste; Regalità; Culto mariano.

La quarta parte infine (pp. 829-1015) comprende sei accuratissimi e ricchissimi indici (cronologico, sistematico, alfabetico dei documenti, analitico e onomastico, generale), i quali permettono al lettore di accedere rapidamente e proficuamente ai singoli testi pontifici e ai vari insegnamenti ivi proposti. Tra questi indici va segnalato il quinto, che serve opportunamente a completare la rassegna dei documenti mariani di Pio XII, poichè elenca per ordine cronologico i principali accenni di argomento mariano contenuti negli altri documenti del Sommo Pontefice non riprodotti nella seconda parte.

Siamo certi che la riuscitissima fatica di D. Bertetto, sia per la ricchezza meravigliosa della dottrina pontificia presentata e studiata, sia per l'accuratezza e completezza veramente esemplare con cui è stata condotta, costituisce non solamente un valido strumento di lavoro per gli studiosi, di apostolato per i sacerdoti e di spirituale nutrimento per i fedeli, ma anche uno splendido omaggio al grande Pontefice Mariano nella fausta ricorrenza del Suo ottantesimo genetliaco.

G. QUADRIO



*Doctrina Pontificia: IV. Documentos Marianos.* Edición preparada por el P. HILARIO MARIN, S. J. (Biblioteca de Autores Cristianos, 128), La Editorial Católica, Madrid, 1954, pp. xxxi-894.

Tra le provvide iniziative editoriali della benemerita B.A.C., che ha saputo guadagnarsi la stima e la gratitudine dei cattolici non solo ispano-americani, è da segnalarsi, come particolarmente sapiente e tempestiva, quella di pubblicare in edizione bilingue i documenti pontifici più importanti e si-

gnificativi con speciale considerazione dei più recenti, corredandoli con sobrie note di presentazione e di inquadramento e con copiosi indici di materie e sistematici. Se infatti norma prossima e universale di tutta l'investigazione teologica è il magistero vivo della Chiesa, niente riesce più utile e importante per il progresso delle scienze sacre quanto la saggia valorizzazione dei documenti pontifici. Che se questo è vero per ogni ramo delle discipline teologiche, si impone oggi con particolare urgenza nel delicato settore della Mariologia, nel quale investigazioni e pubblicazioni di varia indole vanno moltiplicandosi e diffondendosi ovunque. Provvidenziale dunque e indovinata è la raccolta dei *Documentos Marianos* nella collana *Doctrina Pontificia* della B.A.C., curata con la competenza già dimostrata in lavori similari dal P. Hilario Marin, S. J.

I documenti sono riportati in ordine cronologico dalle collezioni ufficiali o da raccolte comunemente note e apprezzate, anche se talvolta meno dirette, come nel caso della *Summa Aurea* del Bourassé, o meno autorizzate, come nel caso dell'*Osservatore Romano* in luogo di AAS. Accanto al testo originale, riprodotto in carattere minuto, risalta in modo più vistoso l'accurata versione spagnuola. I singoli documenti sono opportunamente e sobriamente inquadrati con i dati storici essenziali, riguardanti la data, l'occasione, i destinatari e la portata di ognuno, e corredati, ove sia il caso, da appropriate indicazioni bibliografiche.

La raccolta comprende non solo i principali documenti strettamente dottrinali, ma anche numerose formule di preghiera e di culto privato e pubblico, le quali, essendo approvate dalla S. Sede, costituiscono una fonte non trascurabile, per quanto secondaria, del Magistero mariano della Chiesa, secondo il noto principio che il modo di pregare corrisponde al modo di credere. Anzi a questa duplice serie di documenti variamente dottrinali segue, sotto il nome dei rispettivi Pontefici, l'indicazione sommaria di moltissimi altri documenti di interesse prevalentemente storico e disciplinare (come per esempio erezione di chiese mariane a basiliche minori), i quali, pur esulando dallo stretto ambito dogmatico, servono ad illustrare il culto mariano attraverso i secoli nelle varie parti del mondo sotto l'impulso e la direzione dei Sommi Pontefici.

Chiudono la pregevole raccolta due preziosissimi indici: il primo, alfabetico per materie, raccoglie sotto voci appropriate il multiforme insegnamento dei Papi in campo

mariologico; il secondo, sistematico, distribuisce organicamente tutta la dottrina pontificia sulla SS. Vergine secondo l'ordine ideato e seguito dal P. De Aldama nel suo trattato di Mariologia edito dalla stessa B.A.C. nella collana *Sacrae Theologiae Summa*, vol. III, cioè: Mariologia, Principi Mariologici, Predestinazione di Maria alla Maternità del Redentore, Preparazione alla medesima Maternità mediante l'Immacolatezza e la Santità, Maternità divina, Maternità spirituale, Glorificazione della Madre del Redentore.

Ci auguriamo che questa pregevolissima opera del P. Marin serva efficacemente a facilitare l'adempimento delle auguste e sapienti direttive di Pio XII ai cultori di Mariologia: « Non è lecito investigare e spiegare i documenti della Tradizione, trascurando o sottovalutando il Sacro Magistero e la vita e il culto della Chiesa, così come si manifestano nel corso dei secoli. Talora infatti i singoli documenti dell'antichità, allorché si considerano soltanto in se stessi, apportano poca luce; mentre invece se si congiungono e si mettono a confronto con la vita liturgica della Chiesa e con la fede, la divozione e la pietà del popolo cristiano, diventano splendide testimonianze della verità cattolica. Poiché la Chiesa, in tutti i secoli della sua vita, non soltanto nell'insegnare e definire la fede, ma anche nel suo culto e negli esercizi di pietà e di divozione dei fedeli, è retta e custodita dallo Spirito Santo e dallo stesso Spirito è infallibilmente diretta alla conoscenza delle verità rivelate » (Radiomessaggio al II Congresso Mariologico Internaz., AAS, 1954, pp. 678-679).

G. QUADRIO



*Pensieri religiosi di Vico Necchi*, a cura di Pio BONDIOLO, Milano, Vita e Pensiero, 1956, pp. 194, 4<sup>a</sup> ed. accresciuta.

La quarta edizione accresciuta dei *Pensieri religiosi* di Vico Necchi è uscita mentre a Roma si stava svolgendo il processo apostolico per portare quest'anima così approfondita nell'intimità di Dio, all'onore degli altari.

Sono appunti di riflessione personali, brani di lettere, di discorsi, di conversazioni, appunti di esercizi spirituali, e poesie, lunghe e brevi, d'occasione o d'effusione intima.

E i temi preferiti sono la Carità che ci unisce a Dio e tra noi, la fiducia nella Prov-



videnza, sfoghi di pienezza d'animo e consolazione d'altri, consigli, elevazioni, visioni cristiane degli avvenimenti pubblici e personali. Tutto sincero, elevato ed elevante, ricco di potenza consolatrice, d'ispirazione e guida per situazioni consimili.

P. G.



GIORGIO CASTELLINO, *Il Libro dei Salmi* (« La Sacra Bibbia »: Volgata e traduzione italiana dai testi originali, illustrata con note critiche e commentata, sotto la direzione di Mons. S. GAROFALO), Torino, Marietti, 1955, pp. xi-912. Lit. 3800.

Tre particolari colpiscono subito il lettore in questa nuova opera sui Salmi:

a) Di fronte alla traduzione italiana dal testo originale, oltre alla Volgata (come negli altri volumi di questa collezione), viene data anche la nuova versione latina, curata dai Professori del Pontificio Istituto Biblico.

b) Il commento è, per usare un termine del ch. Autore, « disarticolato » in tre sezioni: apparato critico, note esegetiche, e commento propriamente detto.

c) I Salmi non sono disposti secondo l'ordine numerico tradizionale, ma secondo un raggruppamento logico, basato sulla diversità del contenuto e della forma da esso condizionata, cioè sul « genere letterario ».

Una lettura attenta del ponderoso volume rivela però qualcosa di assai più profondo, specie quanto allo spirito in cui versioni e commento furono condotti; spirito del quale l'A. stesso ci indica gli elementi fondamentali nella sobria prefazione (pp. v-viii), e per il quale l'opera, pur tenendo conto con ampiezza e sicurezza di informazioni di quanto, specie negli ultimi decenni, gli studiosi di tutte le sponde sono venuti scoprendo e proponendo, presenta un carattere d'indiscutibile originalità.

La versione italiana risponde al duplice sforzo di riprodurre l'indole « poetica » dell'ebraico e di mantenersi il più possibile ad esso fedele nel fraseggio, nelle figure rettoriche e nella stessa sequenza delle parole. Ciò talora nuoce (e l'A. ne ha chiara coscienza: cfr. p. vi) all'eleganza della traduzione; diremmo anzi che qua e là la rende perfino alquanto oscura. Allora, alla comprensione del testo, si rende necessaria la lettura delle note, dove il riferimento all'originale e ai suoi paralleli chiarifica il senso.

Alla versione italiana è posta di fronte, come si disse, una *duplica versione latina*. Ciò mette il lettore in grado di confrontare

ad ogni momento la traduzione proposta dall'A. col testo che gli fosse eventualmente familiare dalla recitazione liturgica dei Salmi.

Il *commento* è la parte più notevole dell'opera. L'idea di distinguere in sezioni diverse ciò che è materiale di erudizione (apparato critico e note esegetiche) dall'interpretazione del testo (commento) è singolarmente « funzionale ».

L'*apparato critico* è riservato a chi, avendo sufficiente dimestichezza con l'originale e la critica testuale, voglia rendersi conto del fondamento delle lezioni accettate e proposte dall'A. nella sua versione. Non è dunque gran danno se le esigenze della composizione tipografica imposero di raccogliarlo tutto alla fine del volume (cfr. p. vii, nota).

Le *note esegetiche* contengono principalmente quanto si riferisce all'aspetto filologico e storico del testo. L'A. ha abbondato molto nelle referenze a passi biblici paralleli od analoghi, così da offrire all'esegeta una specie di « concordanza », quanto mai utile all'esatta intelligenza dei Salmi, nella cornice mentale ed espressiva propria del Vecchio Testamento. Quest'inquadramento è spesso allargato mediante la citazione di paralleli letterari extrabiblici, specialmente mesopotamici. Chi abbia dedicato una qualche attenzione all'andamento degli studi biblici negli ultimi centocinquanta anni non potrà non apprezzare l'attualità e l'utilità di questi riferimenti.

Alleggerito di tutto ciò che è materiale strettamente erudito, il *commento* vero e proprio può limitarsi ad un'esposizione continua del testo, quasi diremmo ad una larga « parafrasi », che del testo accentui soprattutto il carattere artistico e religioso. Per raggiungere una maggior completezza e profondità, al commento di ogni Salmo è premessa un'introduzione, talora assai sviluppata, sulle questioni critiche (autore, tempo, occasione, indole) ed uno schema della struttura letteraria, che, indicato da numeri marginali anche a fianco della traduzione e ripetuto nelle divisioni del commento, guida chi legge passo per passo ad intendere il senso esatto, inquadrando le singole parti di ogni Salmo entro il rispettivo « genere letterario ».

L'importanza che l'A., con ogni ragione, attribuisce all'analisi letteraria è sottolineata dalla *distribuzione dei Salmi secondo il « genere letterario »*, anziché secondo l'ordine numerico: si hanno così, entro i due « generi » maggiori (lamentazioni ed inni), complessivamente undici gruppi letterari distinti. Questa novità di disposizione, la più



vistosa, anche se non propriamente la più originale di quest'opera (cfr. p. v), potrà forse in principio offrire qualche difficoltà: del resto l'Editore ha fornito il volume di un cartoncino segnalibro, che, dando in breve l'indice numerico e l'indice logico dei Salmi, la diminuisce in gran parte. Si tratta in fondo di una difficoltà psicologica; superata la quale, il lettore dovrà convenire che i vantaggi del raggruppamento logico compensano largamente il disturbo dell'ordine numerico. Fra questi vantaggi viene in primo luogo la maggiore unità della trattazione, che favorisce sia lo studio sistematico del Salterio che l'approfondimento di testi od aspetti singoli. Si ha così all'inizio di ogni gruppo un'introduzione speciale, che spiega il carattere di quel dato genere letterario, ne enumera gli elementi fondamentali ed eventualmente ne espone lo speciale *Sitz im Leben* (la « situazione nella vita »), che tanta luce può fare sull'indole, e conseguentemente sul senso, di molti Salmi. Non piccolo vantaggio è anche la maggiore facilità dello studio comparativo dei testi affini, che è assolutamente indispensabile ad un'adeguata intelligenza sia dei Salmi nel loro complesso, sia dei singoli passi del Salterio.

Non possiamo infine passare sotto silenzio la breve e sugosa *Introduzione generale* (pp. 5-41), che, oltre alle questioni usuali sul Salterio, contiene un primo avviamento per linee basilari all'analisi dei « generi letterari », centro animatore del commento, e una sintesi essenziale della « Teologia dei Salmi ».

L'opera è completata da una tavola sulla distribuzione dei Salmi nell'ufficiatura liturgica.

N. M. Loss



Sac. P. M. BOTTINI e Istituto Teologico (Chieri), *Catechismo di Pio X commentato con fatti, detti, sogni e scritti di San Giovanni Bosco*. Voll. 3: *Il Credo* (pagine 395); *I Comandamenti* (pp. 481); *I Sacramenti e l'Orazione* (pp. 311). Libreria Dottrina Cristiana. Colle D. Bosco (Asti), ed. 3ª.

Fu il nuovo impulso dato ai Salesiani ed ai Cooperatori dal IV Successore di S. G. Bosco, Rev.mo D. Pietro Ricaldone, per l'insegnamento del catechismo, che fece maturare l'attuazione di un disegno: raccogliere dalle *Memorie Biografiche* episodi, detti, sogni di S. Giovanni Bosco utili per l'insegnamento del catechismo, e curarne la pubblicazione.

Questo compito se lo assunsero, sotto la guida di D. P. M. Bottini, ideatore ed anima dell'impresa, i Chierici che negli anni 1938-40 furono allievi dello Studentato Teologico di Chieri. Si trattò di un lavoro lungo e faticoso, sia per la vasta mole delle opere consultate (20 volumi delle *Memorie Biografiche*), sia per la preoccupazione di riprodurre fedelmente le citazioni e di indicare con esattezza edizione e pagina della fonte, sia infine per la loro condizione di studenti che li obbligava a condurre a termine il loro disegno senza recare detrimento ai loro studi.

Data la favorevolissima accoglienza della 1ª (1939) e 2ª ed. (1940), la Libreria della Dottrina Cristiana ne ha curato, con la cooperazione dei RR. D. L. Ricaldone e D. U. Pasquale, una terza riveduta e notevolmente ampliata: in essa infatti sono state aggiunte le citazioni considerate più opportune che si poterono ricavare da tutti gli scritti più importanti di S. G. Bosco. L'opera che, come si è detto, ha per fine principale di presentare agli insegnanti di catechismo, già raccolto e sistematicamente ordinato, ampio materiale tratto dalla vita e scritti di S. G. Bosco, offre inoltre, nel primo volume, a modo di introduzione sotto il titolo di: « Metodo catechistico di D. Bosco », un complesso di osservazioni e di consigli pratici di D. Bosco, tratti sempre dalle stesse fonti, che mirano, con la diffusione della conoscenza del metodo seguito dal grande Apostolo del catechismo e da lui trasmesso ai suoi figli spirituali, a stimolarne l'imitazione.

Chi conosce la ricchezza degli insegnamenti contenuti nelle *Memorie Biografiche* di D. Bosco, il vivissimo interesse che suscitano ed il grande bene spirituale che operano sempre e dovunque i sogni, gli episodi e gli insegnamenti del Santo, si renderà facilmente conto dell'importantissimo aiuto che quest'opera potrà arrecare a quanti hanno il dovere e la fortuna di poter insegnare il catechismo a qualsiasi categoria di persone.

Gli indici analitici particolareggiati e quello generale, contenuto nell'ultimo volume, oltre che rendere più completa e più utile l'opera ai fini indicati, fanno di essa anche un prezioso sussidio per il ministero della predicazione.

Formuliamo quindi di tutto cuore voti per una sempre più vasta diffusione di questa pubblicazione, che, a giudizio della stessa Casa Editrice, si inserisce tra le più utili e ricercate edizioni della Libreria della Dottrina Cristiana.

G. BRACHIROLI

VARI AUTORI, *Moral Profesional*. Madrid, Instituto « Luis Vives » de Filosofía, C. S. I. C., 1954, pp. 345.

È noto come, in quest'ultimo venticinquennio, i problemi morali della Professione abbiano attratto, in modo spiccato, l'attenzione del mondo cattolico colto, originando manifestazioni di notevole risonanza, pubblicazioni numerose, iniziative varie. Per fermarci alle prime, basterà ricordare, per l'Italia, la XVIII Settimana Sociale, tenutasi a Padova nel 1934 (cfr. *La moralità professionale*, Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1935); fuori d'Italia, si passa dalla XXIII Settimana Sociale francese, tenutasi a Mulhouse nel 1931 (tema: *La morale chrétienne et les affaires*), alla recente XV Settimana Sociale spagnola di Salamanca (9-15 maggio 1955) che prese ad argomento di studio: *La moral profesional*.

Segno della insistenza notevole con cui i presenti problemi urgono, oggi, alla coscienza dei cattolici spagnoli è pure il volume che qui presentiamo. Testimonianza di una iniziativa anteriore alla citata Settimana Sociale, esso raccoglie le conferenze tenute al Corso di Morale professionale che la Sezione di Etica del madrilenio Istituto di Filosofia « Luis Vives » organizzò allo scopo di studiare alcuni problemi, come primo passo verso l'elaborazione, a cura dell'Istituto stesso, di una completa ed esauriente Morale Professionale. Tali conferenze furono affidate, in massima parte, non a Moralisti qualificati ma a personalità cattoliche eminenti nell'esercizio di ciascuna professione. Il loro insieme aspira, infatti, ad essere solo la prima parte di quel dialogo tra professionisti e moralisti da cui gli organizzatori del Corso pensano possano risultare gli elementi indispensabili alla loro più impegnativa fatica.

Tredici sono le conferenze che il volume raccoglie. Ad una prima d'impostazione generale (*Principios generales de Moral Profesional*) fanno seguito altre dodici che vertono sui temi seguenti: *Moral Profesional en la Banca, en la Bolsa y en el Comercio*; *Moral Profesional del Diplomático*; *Moral Profesional del Funcionario Público*; *Moral Profesional del Artista*; *Moral Profesional del Juez*; *Moral Profesional del Empresario, Técnico y Obrero*; *Moral Profesional del Periodista*; *Moral Profesional del Médico*; *Moral Profesional del Investigador*; *Moral Profesional del Militar*; *Moral Profesional del Abogado*; *Moral Profesional del Educador*.

Com'è facilmente intuibile, trattandosi di Autori diversi, lo svolgimento dei temi si presenta assai vario; lo sviluppo di alcuni è più pertinente, quello di altri meno; in alcuni prevale la sobrietà e schematicità didascalica della lezione, in altri la ricchezza oratoria della vera conferenza. Da tutti però traspare competenza, convinzione, aggiornamento. Tra le esposizioni più organiche ed elaborate segnaliamo quella sulla Morale dell'Avvocato (pp. 247-317) e quella introduttiva (pp. 5-33) dovuta al P. José Todolí O. P. Professore di Etica all'Università di Madrid e capo della Sezione di Etica individuale e sociale dell'Istituto organizzatore del Corso. Le pagine dedicate ai problemi morali della Banca, della Borsa e del Commercio sono dovute alla penna del P. J. Azpiázu S. J., assai noto per le sue pubblicazioni in materia.

La lettura del presente volume sarà senz'altro utile a molti, a patto, però, che non vi si cerchi quella elaborazione sistematica e minuta delle questioni che queste pagine non intendono dare.

A conclusione di una Premessa al volume, si invitano moralisti e professionisti a collaborare, inviando i suggerimenti ritenuti utili per la progettata elaborazione di una Morale Professionale completa. Ci facciamo volentieri eco di tale invito dalle pagine di questa nostra rivista, persuasi che, nonostante le pubblicazioni moltiplicatesi in argomento un po' dovunque, una simile realizzazione possa rendere a tutti notevoli servizi.

D. G. U.

## Filosofía

*La Filosofía y el concepto de Filosofía*, por MICHELE F. SCIACCA, traducción del italiano de David Lagmanovich, Prólogo de Manuel G. Casas, Troquel, Buenos Aires, 1955.

Los trabajos del conocido filósofo italiano, reunidos en este volumen, sobre todo el primero, el más extenso de ellos, configuran una introducción a la Filosofía en un sentido auténtico de iniciación a la actividad del filosofar. A través de los mismos, S. determina la noción de Filosofía como un conocimiento de la totalidad, no en un sentido enciclopédico o cuantitativo de suma de ciencias, a la manera positivista, sino en el de una visión superior de toda la realidad desde el objeto propio inmaterial del ser, que, trascendiendo todos los obje-

tos determinados, comprende todo lo real hasta sus últimas determinaciones. Pero conocimiento de la totalidad no significa conocimiento total o exhaustivo, subraya S. en la segunda parte del capítulo IV — tomada de la Introducción de su más importante obra: *La interioridad objetiva* — pues la Verdad, infinita e inmutable en su meta objetiva definitiva y divina, es participada por un espíritu finito e histórico, como es el hombre. Son notables por su hondura y precisión estas páginas en que el autor deslinda lo inmutable y lo histórico del saber filosófico, tanto contra una mal entendida *philosophia perennis* que se anquilosa en una definición histórica como definitiva, como también contra un historicismo, que, al negar todo valor y conquista definitiva a la Filosofía, acaba, por eso mismo, autodestruyéndose y destruyendo toda verdad por una intrínseca contradicción.

Centrada en su objeto y misión propia, como un conocimiento de la totalidad o saber de la verdad o ser trascendente, abierto siempre a nuevas conquistas o participaciones del ser y, en definitiva, el Ser divino, con agudeza no exenta de humorismo, S. establece paradójicamente la nobleza de la Filosofía precisamente por su carácter de *inutilidad*, que la constituye en eminentemente educativa de la mente y del hombre. Anotamos al margen a este respecto que con más rigor tal carácter de la Filosofía más que de inutilidad debería ser llamado con el de a-utilidad; porque lo inútil apunta a un sentido peyorativo: al medio en desacuerdo con su fin, al medio desvirtuado como medio, mientras que la Filosofía es inútil por no ser medio y constituirse como un conocimiento cuyo fin es la verdad por la verdad misma y no *para* otra cosa.

De paso S. precisa y fundamenta una serie de nociones relacionadas con la Filosofía, a la vez que ataca a otras, como a aquella — repetida por muchos manuales de Introducción — de que la Filosofía «es un saber sin supuestos», poniendo de manifiesto cómo el punto de partida filosófico más exigente y crítico *supone* siempre nociones, sin las cuales el análisis crítico y el pensamiento mismo serían imposibles; y que entre esos supuestos está siempre la *aprehensión del ser* — que S. quiere sea *intuición* fundamental — sin la cual todo concepto y acto de pensamiento resultan imposibles.

En la última parte se transcribe una viva e interesante correspondencia entre Lavelle y Sciacca, que gira en torno a los puntos

más arduos de la Filosofía de aquél. S. subraya con fuerza cómo la univocidad del ser y otras afirmaciones del autor de la *Philosophie de l'esprit* se acercan demasiado y parecen contaminarse de panteísmo, del que intenta liberarse en su respuesta el ilustre profesor de la Sorbona recientemente fallecido.

En una palabra estamos ante un libro lleno de sugerencias, que rebosa por un rico contenido sus propias expresiones, un libro de meditación madura y penetrante, como suelen ser los del ilustre profesor de Génova, que ha llegado a colocarse en primera fila entre los filósofos de nuestro tiempo.

En el prólogo, M. G. Casas — a quien tanto debe ya la Filosofía en la R. Argentina — con precisión y claridad, ubica la posición y orientación de la Filosofía de S.: una Filosofía, que ahonda sus raíces y se nutre de las fuentes más puras de la Filosofía cristiana — en la línea que va desde el platonismo de San Agustín hasta el de Pascal y Rosmini — pero que se proyecta a la vez y se sumerge en las preocupaciones del hombre de nuestro tiempo.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI



A. ETCHEVERRY, S. J., *Le conflit des humanismes*, P. U. F., Paris, 1955, pp. 290.

L'autore, decano della Facoltà di Filosofia dell'Istituto Cattolico di Tolosa e noto agli studiosi specialmente per lo studio *L'idéalisme français contemporain* (Paris, Alcan, 1934), traccia con mano maestra, in questo volume, i lineamenti degli umanesimi che si contendono il campo oggi. In fondo l'opposizione, nota egli giustamente nella conclusione, non è tra umanesimo e la sua negazione — come vorrebbero far credere tutti coloro che in nome della rivendicazione dei valori umani si oppongono alla concezione cristiana della vita — ma tra due concezioni opposte di umanesimo: umanesimo chiuso e umanesimo aperto (ai valori trascendenti e soprannaturali). La tesi centrale del presente studio è proprio questa: il cristianesimo è un umanesimo, anzi l'unico autentico umanesimo.

Dopo un breve cenno sulla nozione stessa d'umanesimo e la sua storia nel pensiero moderno, l'autore si limita a quattro forme fondamentali di umanesimo: l'umanesimo razionalista (idealista), che definisce l'uomo come pensiero creatore; l'umanesimo esi-

stenzialista, esasperatamente individualista, che definisce l'uomo piuttosto come libertà creatrice del mondo dei valori umani; il marxismo a cui è giustamente rivendicata la natura di umanesimo, più che di sistema di economia politica, essendo esso teso alla liberazione dell'uomo reale (essere naturale), concreto, vivente e sofferente; e infine l'umanesimo cristiano. L'esposizione dei primi tre tipi di umanesimo (parte I, II, III) è imperniata in alcuni pochi autori, ma con frequenti riferenze ad altri studi e ricerche (quasi solamente bibliografia francese), e precisamente Brunschvicg per l'idealismo razionalista, Sartre e Camus per l'esistenzialismo, e Marx stesso. A termine di ognuna di queste trattazioni l'Etcheverry si impegna in una critica essenziale di queste forme di umanesimo: all'umanesimo razionalista osserva con Blondel che, riducendosi tutta la realtà a movimento di pensiero, naufraga il valore stesso del pensiero, e con esso Dio, l'uomo, la pluralità delle persone, la natura; all'esistenzialismo obietta il suo continuo ondeggiare tra esperienza vissuta e sistema costruito e che è assurdo voler adottare una situazione che per definizione non può essere né pensata, né vissuta; al marxismo rinfaccia la sua origine comune col detestato capitalismo e l'impossibilità di restringere la vita umana tra le morsa del materialismo anche se etichettato come dialettico.

Prima di tracciare il largo affresco dell'umanesimo cristiano (parte V), l'autore mostra (parte IV) come i tre suddetti umanesimi abbiano in comune il rigetto di ogni trascendenza, in quanto « l'uomo è per l'uomo l'essere supremo », come dice Marx, e quindi l'ateismo. Di questo ateismo, sulla traccia specialmente del De Lubac (*Le drame de l'humanisme athée*) vengono indicate le origini — specialmente Nietzsche e Feuerbach — e le caratteristiche che più che un ateismo, ne fanno un antiteismo, un ateismo di volontà e di sentimento più che di pensiero. L'autore approfitta di questa parte e della seguente per impostare il problema metafisico, in senso tonista, ma sempre con riferimenti al pensiero moderno e contemporaneo.

VINCENZO MIANO



BIANCA MAGNINO, *Storia del positivismo*, Roma, Mazara, SES, 1955, pp. 248; cm. 20.

Il volume ci offre un'eccellente monografia complessiva su questa importante corrente di pensiero che è il positivismo. S'ini-

zia con un capitolo introduttivo in cui viene precisato il concetto di filosofia positiva in se stesso e nei confronti con le altre correnti opposte e affini. Particolarmente interessante il raffronto idealismo-positivismo e non meno interessante la diligente caratterizzazione della diversa tonalità che assume il positivismo dall'ambiente in cui alligna: vi è un positivismo francese, un positivismo inglese, germanico, italiano. « Origini diverse, eredità diverse, innesti diversi. Ma su tutto c'è il richiamo ostinato al dato della pura empiria, la esecrazione della metafisica, la ripulsa del dualismo tra la materia e lo spirito; e troppo spesso ciò è aggravato, nonostante la dichiarata avversione per ogni forma dogmatica, da una negazione altrettanto dogmatica di tutto ciò che non sia esperienza, dall'asserzione dogmatica che tutto quanto si pone come semplice dubbio (non esiste l'anima umana, non esiste una soprannatura, non esistono valori infiniti?) sia invece certezza: non esistono valori oltre la nostra limitata esperienza » (p. 12-13).

Storicamente il positivismo viene accuratamente studiato nei suoi antecedenti prossimi e remoti. A ragione l'A. vede nell'ambiguità del cartesianesimo e del kantismo una scaturigine non trascurabile del sorgere del positivismo moderno. Dopo una chiara ricostruzione della massima sistematizzazione del positivismo, qual è quella di A. Comte, l'A. ne segue gli sviluppi logici e quelli critici nella stessa Francia per poi delinearne le forme che assume in Inghilterra con Stuart Mill, con l'evoluzione di Darwin e Spencer, in Germania con Feuerbach, Baur, Marx, Stirner, ecc., con l'empiriocriticismo di Avenarius, Mach, Wundt; in Italia specialmente con l'Ardigò. Infine l'A. studia i riflessi del positivismo in campo religioso, etico, pedagogico; le sue applicazioni giuridiche, politiche, e in campo di antropologia criminale. Conclude il volume un capitolo sulla crisi del positivismo, crisi che non poteva mancare per la natura stessa del positivismo che vuole essere una filosofia, ponendosi come negazione di tutto ciò che trascende il campo puramente scientifico. E questa l'intima contraddizione che lo travaglia. « Proprio l'errore che aveva contrassegnato il suo atto di nascita lo conduceva a smarrire, pur nella pretesa di giungere a una verità positiva, la positiva veridicità del reale » (p. 237). Più che sistema il positivismo è un atteggiamento mentale presente in tutti i secoli della storia del pensiero in maniera più o meno esplicita. E l'istanza della positività del filosofare umano, una delle doti che contraddistinguono la



vera filosofia, ma che possono divenire unilateralità, come avviene nel caso del positivismo, quando vuol far coincidere il punto di partenza obbligato della ricerca umana con il punto d'arrivo, risolvendosi in una negazione della filosofia, proprio nell'istante in cui la filosofia dovrebbe cominciare.

Molti sono i pregi di questo lavoro che va al di là di una semplice esposizione storica per divenire una critica meditata ed equilibrata di tutto il positivismo. Se a questi pregi s'aggiunge quello di una rara limpidezza di stile, apparirà chiaro come sia questo un volume prezioso, non soltanto per gli specialisti della filosofia.

L. BOGLIOLO



CARMELO OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, Napoli, Rondinella, 1954, vol. I, pp. XL-833, vol. II, pp. 744.

L'illustre critico dell'idealismo italiano presenta al pubblico la terza edizione della sua opera principale, raddoppiata di mole rispetto alle edizioni precedenti. Della seconda edizione abbiamo dato a suo tempo una recensione critica su questa medesima rivista (*Salesianum*, 1949, n. 1, pp. 167-172) che ci dispensa da un bis inutile. Segnaliamo invece con soddisfazione le importanti novità tutt'altro che trascurabili di questa nuova edizione. Anzitutto un amplissimo sviluppo della « filosofia naturale » (« indagine fisica ») dove l'A. propone una nuova teoria dello spazio e del tempo, in secondo luogo una trattazione dei problemi *estetico*, *politico* (prassiologico), *pedagogico*. Sulle basi della sua visuale filosofica discute tutti i problemi filosofici di maggior attualità, innalzando così una sintesi completa, unitaria, organica, imponente. Sintesi che ha la pretesa d'un'assoluta novità: « Questo libro mira ad un'umanità nuova: ecco il suo scopo principale. Il suo programma può quindi compendiarsi in questa formula: *tracciare una via nuova ed una vita nuova per un'umanità nuova* » (p. XXXVII). Qui evidentemente si pongono questioni grosse che sarebbe fuori luogo discutere in questa sede. Fino a che punto sarà possibile un'umanità nuova? Fino a che punto è possibile la novità di una sintesi filosofica? È legittima ed ha senso una novità assoluta come sintesi filosofica? Anche se è vero che « ripetere è più o meno facile, inventare o creare è molto difficile », si può creare una sintesi assolutamente nuova? È insomma il problema dei

rapporti : novità e tradizione. Noi pensiamo che l'autentico filosofare stia nel saper contemporare tradizione e novità, senza esclusione dell'una o dell'altra. Soltanto su queste basi ci sembra possibile un'autentica originalità anche nel campo filosofico. L'apertura dev'essere doppia: non soltanto verso l'avvenire, ma anche verso il passato.

Un'altra questione è quella del significato della « situazione tragica dell'essere finito » (p. XL) che è forse l'aspetto fondamentale del pensiero dell'Ottaviano. A noi sembra che la tragicità del reale finito, l'aspetto pessimistico della realtà, non debba prendere il sopravvento sull'aspetto ottimistico, altrimenti si rischia di pendere verso la china del manicheismo.

Più che osservazioni critiche, queste vorrebbero essere soltanto domande per una discussione.

Auguriamo alla nuova edizione la fortuna incontrata dalle precedenti, e ci congratuliamo con l'A. per il suo certamente utile lavoro.

L. BOGLIOLO



ROBERTO GIORDANI, *Il transistenzialismo*, Edizioni del Fuoco, Roma, 1954, 2 voll. L. 5500.

« Il termine *transistenzialismo*, che per la prima volta appare oggi nella storia del pensiero, si è rivelato all'autore non solo quale termine adeguato per esprimere la sostanza, ma anche quale neologismo efficace per denotare l'orientamento di tutta la sua ricerca » (p. LV).

Fra l'idealismo che vanifica l'esistenza nel puro divenire, rendendola inconsistente (esistenzialismo inconsistentziale) e l'esistenzialismo che la nullifica, il Giordani si propone di salvare l'esistenza umana, costruendo una nuova sintesi filosofica ch'egli chiama « transistenzialismo » (*trans-sistere*). Con essa intende ancorare l'esistenza al di là del divenire dialettico facendola « sistere » in Dio, Principio non dialettico. La salvezza dell'esistenza umana si opera nella conquista della personalità che è conquista dell'interiorità nella pienezza dei suoi valori nel senso agostiniano. Ma per superare l'infinito valico che separa l'infinito dal finito è necessario un Mediatore: il Verbo Incarnato, il Cristo. La filosofia « transistenziale » si risolve così in teologia, l'antropologia filosofica in antropologia teologica.

I due densi volumi sono senza dubbio ricchi di interessanti suggestioni che sarebbe



troppo lungo anche semplicemente elencare.

Un punto fondamentale sul quale ci sentiamo costretti a fare delle riserve è quello della teoria del « Mezzo » che esige il Mediatore. Qui ci sembra che venga troppo svalutata la linea di confine fra la filosofia e la teologia. Quanto afferma l'A. per la salvezza dell'esistenza umana, tutta la sua concezione filosofica poteva forse essere sufficientemente fondata sulla personalità e spiritualità umana. Soltanto come conclusione definitiva la filosofia batte alle porte della Rivelazione. Nel suo edificarsi ne prescinde e ne è indipendente. La filosofia non postula l'Incarnazione, ma solo prepara e dispone la mente ad accettarla.

Nonostante queste riserve che vorrebbero essere interpretate come semplice risposta al dialogo cui invita l'A. e come segno dell'apprezzamento dell'opera, crediamo che l'A. abbia un intento lodevolissimo.

L. BOGLIOLO

Istituto di Studi Filosofici (Roma), *Bibliografia ragionata delle Riviste Filosofiche Italiane dal 1900 al 1955*, a cura di ENRICO ZAMPETTI, Roma, Università, 1956, pp. 136.

Questo prezioso lavoro bibliografico viene a colmare una lacuna sentita nel campo filosofico italiano: una rassegna informativa e ragionata delle riviste filosofiche italiane che hanno o ebbero vita dal 1900 al 1955. Lo studio è stato fatto con tali criteri da « mettere in luce il quadro completo delle polemiche palesi o nascoste delle varie correnti filosofiche... e fornire un disegno esauriente dello sviluppo del pensiero italiano nel xx secolo » (pref. del Prof. Castelli). Il lavoro va dunque oltre una semplice e materiale bibliografia, per divenire un utile strumento di ricerca scientifica, indispensabile per chiunque abbia da compiere indagini sul pensiero italiano della prima metà di questo secolo.

Il volume « comprende anche le riviste di carattere pedagogico in senso lato, quelle di studi religiosi (non puramente divulgative), le riviste di psicologia che in un certo senso hanno contribuito a determinare le correnti di pensiero nel xx secolo ». Non manca nemmeno un elenco delle riviste « che solo indirettamente interessano gli studi filosofici o quelle che, pur direttamente interessanti, difficilmente si possono inquadrare in una classificazione ben definita ».

Quanto ai criteri informativi lo studio richiama i punti essenziali del programma pubblicato dalla direzione della rivista, dà un giudizio sull'effettiva adesione a questo programma e sulle deviazioni eventualmente verificatesi.

Quanto invece ai criteri compilativi vengono date le « note tipografiche e bibliografiche », notizie sulla storia del periodico, l'elenco dei collaboratori, l'elenco delle principali biblioteche che posseggono il periodico, notizie sui centri di cultura filosofica (p. 3-4).

Ognuno vede di quanta utilità e interesse sia quest'opera bibliografica per chiunque s'interessi di studi filosofici.

L. BOGLIOLO

*Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950* (a cura dell'Istituto di studi filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche, con la collaborazione del Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate), U-Z, Roma, Delfino, 1956, pp. 496.

Con questo quarto volume rimane conclusa la poderosa opera bibliografica sulla filosofia italiana dal 1900 al 1950 che viene ad onorare e a rendere un servizio di grande valore alla cultura italiana. Quest'ultimo volume oltre a completare le voci U-Z che ancora mancavano, vi apporta un notevole miglioramento di aggiunte, completamenti, correzioni, anonimi, pseudonimi, opere collettive e include l'opera precedente sulle riviste filosofiche italiane.

È questo un lavoro di cui non può fare a meno ogni centro che s'interessi di studi filosofici e ogni studioso del pensiero italiano contemporaneo. Un plauso sincero a coloro che hanno avuto la geniale iniziativa e a coloro che l'hanno attuata con tanta tempestività e con tanta intelligenza e diligenza.

L. BOGLIOLO

## Diritto

W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Band II: *Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit*, Verlag Herold, Wien-München, 1955, pp. 499 in-8°.

Due anni fa in questa stessa Rivista (XVI, 1954, p. 699 sgg.) abbiamo presentato il primo volume di questa *Geschichte des Kirchenrechts*. In tempo inaspettatamente

breve è uscito il secondo volume. Esso abbraccia, come preannunciato nel primo volume, una quarta epoca di sviluppo del diritto canonico che va dal 1054 al 1517, cioè dallo scisma tra Oriente ed Occidente alla Riforma protestantica e viene chiamata l'epoca della cristianità occidentale. In questo periodo di tempo sono presentati, come nel primo volume, i singoli istituti disciplinari o meglio i vari grandi settori della disciplina ecclesiastica pubblica e privata: il concetto di Chiesa e del suo diritto; le sue relazioni con lo Stato; il primato papale; i concili; gli altri gradi della gerarchia e i loro territori nonché i loro collaboratori, soprattutto nel governo della diocesi; il diritto delle persone: laici, clero secolare, religiosi; il diritto dei sacramenti e sacramentali, dei luoghi e tempi sacri; il diritto processuale e penale; il diritto patrimoniale. A questa esposizione della Storia interna del diritto canonico seguono due capitoli sullo sviluppo della Storia esterna, vale a dire sulla Storia delle Fonti e della Scienza. Cinque indici chiudono il volume (Indice delle cose, delle persone e luoghi, dei concili, dei documenti, dei Papi).

Per la valutazione generale di questo volume secondo rimandiamo alle considerazioni fatte in occasione della recensione del primo volume. Confermiamo anzitutto, in pieno, anche per il secondo volume, ciò che là abbiamo detto circa i non pochi pregi e il valore di quest'opera che è indiscutibile sia in generale sia sotto vari aspetti particolari: vastità del materiale raccolto, organicità e completezza sintetica, completezza degli argomenti trattati, sensibilità e accuratezza teologica, informazione bibliografica generale etc. L'utilità sostanziale di questo volume è indiscussa ed esso si affermerà certamente e meritatamente come il primo.

Precisamente per questo motivo vorremmo fare alcuni rilievi i quali, più che completare e precisare la visione esatta del lettore, vogliono essere dei suggerimenti che potranno forse servire all'illustre autore a rendere ancora più perfetta la sua opera in una seconda edizione.

Crediamo anzitutto di avere in questo secondo volume una conferma di ciò che abbiamo detto sulla nuova via scelta dallo autore nella periodizzazione di tutta la Storia del diritto canonico: realmente non appaiono in nessuno degli istituti descritti di questo periodo i termini delimitanti (1054 e 1517) come fattori o elementi di influsso essenziale di formazione interna del diritto della Chiesa occidentale; prova chiara che

questi termini, anziché essere criteri maggiormente interni di sviluppo giuridico-canonico, sono piuttosto criteri più decisamente esterni di Storia Ecclesiastica generale. L'autore stesso sconfessa così in pratica ciò che in teoria aveva stabilito. In realtà, né sotto l'aspetto legislativo, né sotto quello dottrinale i due termini scelti segnano cambiamenti di direzione o cesure nella formazione della Storia del diritto, né per gli Istituti, né, meno ancora, per le Fonti o la Scienza; essi, anzi, misconoscono o trascurano termini profondi di sviluppo giuridico.

Tale inadeguatezza non si fa sentire a prima vista forse perché non è sviluppato, o per niente o insufficientemente, il flusso interno dell'evoluzione, vale a dire le idee basilari, i fattori ed elementi costitutivi, gli influssi di vario genere che determinarono l'indirizzo che presero i singoli istituti. Meno ancora appaiono la formazione e il concatenamento di tutto l'insieme degli istituti cioè i principi informativi e la costruzione di tutto il sistema del diritto canonico. Questa si attua, proprio in questo periodo, col materiale, predisposto da secoli, di creazione propria ecclesiastica e di penetrazione cosciente o inavvertita di elementi giuridici esterni soprattutto romanistici e germanici per opera della scienza classica in collaborazione stretta con la legislazione universale romana. Sarebbe ingiusto e irragionevole chiedere dall'autore una storia delle idee e dello spirito del diritto canonico nelle condizioni attuali di conoscenza assai limitata storico-canonistica; però si sarebbe dovuto fare di più in questo senso per inquadrare ed illustrare meglio, a base dei risultati già conseguiti, i singoli istituti e tutto il sistema canonistico classico che si è sviluppato nell'epoca abbracciata da questo secondo volume; per esempio per ciò che riguarda tutto il diritto patrimoniale, quello beneficiale in particolare, il diritto delle persone con il nesso tra ufficio e beneficio, quello processuale. Avrebbe dovuto mettere in evidenza la grande parte che hanno avuto nell'evoluzione di tutti i settori gli influssi germanici, e il loro adattamento per opera della scienza.

Se la constatazione che si è ancora molto lontani dal conoscere lo sviluppo dottrinale del diritto canonico classico esonera l'autore in parte da esigenze e responsabilità di certezza e di esattezza, egli ne avrebbe dovuto però tener conto nella stessa presentazione dello *status quo* della Storia canonistica e nelle attribuzioni dottrinali fatte qua e là per esempio a Innocenzo IV,

a S. Raimondo de Peñafor, a Bohic, a Antonius de Butrio, al Panormitanus etc.; prima di poter fare ciò bisogna conoscere tutta la linea di sviluppo dottrinale che inizia decisamente già alla metà del secolo XII. Certo è che i postglossatori non aggiungono niente o pochissimo al patrimonio tramandato dei glossatori.

E giacché siamo in materia di Scienza ci permetta l'autore di richiamare l'attenzione alla inadeguatezza dell'ultimo capitolo sotto vari aspetti: oltreché elencare alcuni rappresentanti con una scelta che è, a sua volta, discutibile, interesserebbe conoscere i vari generi letterari attraverso i quali si è sviluppata e propagata la scienza canonistica, le scuole principali (non tanto le nazionalità dei rappresentanti che convergono spesso nella stessa scuola), almeno le più importanti delle opere anonime del periodo decretistico. Un aggiornamento bibliografico avrebbe eliminato certamente le non poche inesattezze di questo capitolo. Accenniamo ad alcune: la proibizione dello studio di diritto romano per Parigi non è stata causata dalla lotta dei romanisti contro i canonisti (p. 433) ma bensì, come dice il testo della Costituzione (1219 non 1220) chiaramente: « *ut plenius sacre pagine instatur* », cioè per tutelare e favorire lo studio della teologia; ripetutamente il genere letterario dei *Casus* (sommari) viene confuso con quello delle *Quaestiones*; ed anche altri generi letterari non sono percepiti nella loro sostanza; oggi più nessuno può attribuire alla Francia il famoso decretista Rufino, vescovo prima di Assisi e poi di Salerno (p. 437); si notano ripetuti errori di stampa anche negli stessi nomi dei canonisti come per esempio Simon de Bisiano (invece di Bisignano oppure Bisiniano) o Aegidius de Fuscariis (anziché Fuscariis), il quale, del resto, non merita neanche, nel numero esiguo di rappresentanti scelti, una menzione speciale, considerato che la sua opera principale, la *Lectura*, alle Decretali, non ci è tramandata. Inesattezze di questo genere si trovano anche nel capitolo precedente sulle Fonti: mai, per esempio, il testo delle Decretali è riportato, nelle *Compilationes antiquae*, in forma di « *sunto* », come afferma l'autore (p. 417), ma bensì in brani spezzati e collocati sotto diversi titoli; la recentissima ristampa dell'edizione del *Corpus Iuris* non riproduce la seconda edizione del Friedberg uscita nel 1876-82 (p. 421), ma la sua unica edizione del 1879-81, perché la prima edizione *Lipsiensis* era quella del Richter; mai poi è esistita una proibizione papale di fare

delle compilazioni del materiale nuovo (p. 421) etc.

Riguardo a particolari delle altre parti dell'opera che sarebbero da rivedere vorremmo suggerire soprattutto una maggiore considerazione del diritto dei religiosi non tanto in sé, quanto più nelle sue importanti ripercussioni sullo sviluppo di tutto il diritto canonico e del suo sistema in questo periodo, soprattutto in collaborazione con il Primato Romano. Un altro punto importante del diritto delle persone nella Chiesa è stato trascurato: il diritto delle associazioni laicali che non erano ordini religiosi. La parte poi che riguarda le relazioni tra Chiesa e Stato, che sono in questo periodo di somma importanza, ci sembra sviluppata troppo unilateralmente nel senso della vecchiaia, per quanto non ancora moribonda, posizione ierocratica della storiografia (p. 27 segg.). Che non si sia riusciti a creare un concetto giuridico della Chiesa in questa epoca (e neanche dopo fino al Codice di diritto canonico ed esso compreso: p. 38) è, almeno, una espressione oscura ed infelice, perché se si prendesse l'affermazione come suona, sarebbe un errore, poiché una cosa è il concetto ed un'altra una sua esatta ed esauriente formulazione teorico-sistemica; l'autore stesso manifesta del resto un parere contrario alla pagina seguente (p. 39) ed accenna a ricche possibilità di ricerche in materia proprio nella decretistica classica; ma non si dovrebbe tracciare la carta geografica a linee certe per regioni non ancora esplorate. Questo rilievo vale per più di un punto per esempio quando si assegna la formazione della dottrina sul domicilio al secolo XIII, oppure quando si dice che la scuola dei decretisti (!), soprattutto sotto l'influsso di Sinibaldo dei Fieschi, attribuiva al beneficio personalità giuridica senza arrivare ad alcuna definizione univoca del suo carattere giuridico (p. 362). La formula « *Salva Sedis Apostolicae auctoritate* » è stata introdotta nei documenti ufficiali curiali al tempo non di Gregorio VII, ma di Celestino II (1143-44) (p. 72); non è stato però questo papa, Celestino II, ad iniziare la distinzione ufficiale tra voti semplici e solenni, ma piuttosto Celestino III (1191-98) ed anche questo deve dirsi con delle riserve. L'accennato obbligo, per i chierici, di prestare servizio militare (p. 255) non è concepibile in questo periodo in cui tutti i documenti parlano costantemente della proibizione fatta ai chierici di portare le armi e di partecipare, quali soldati, a qualsiasi azione coercitiva materiale. Nel diritto processuale, l'entità degli influssi esercitati su di

esso da parte degli ordinamenti processuali civili, è messa in rilievo per lo più solo genericamente e perciò anche le caratteristiche veramente proprie non risultano sempre sufficientemente indicate o sottolineate; tanto per dare un esempio per rilievi particolari concreti: i canonisti notano dall'inizio la differenza tra diritto canonico e civile nell'istituto dell'appello: nel diritto canonico esso è ammesso anche prima della sentenza durante tutto il processo. Del resto, la competenza della giurisdizione giudiziale papale è visibilmente, ma certo erroneamente, caratterizzata troppo ierocraticamente, cosa che l'autore stesso ammette subito affermando che, in realtà, una tale prerogativa non è mai divenuta la regola (p. 305): le fonti canonistiche contemporanee direbbero che non solo ciò non era la pratica, ma neanche la teoria della canonistica classica; questa e quelle potrebbero essere chiamate in causa per mettere in dubbio anche l'affermazione secondo la quale il fine medicinale delle pene sia stato il principale del diritto penale canonico classico, mentre si constata contemporaneamente che il carattere vendicativo o medicinale delle pene in genere, e particolarmente di singole, non era concepito distintamente (p. 342 sg.). Certo però, né allora, né oggi le pene *ferendae sententiae* sono da identificarsi con quelle *a iure* e *ab homine* (p. 343). Manca poi in questo capitolo qualsiasi accenno all'importantissimo diritto coattivo materiale canonico nella forma suprema della *vis armata* di cui abbiamo potuto accertare l'esistenza e la funzione inaspettatamente vasta e profonda nella dottrina canonistica classica e particolarmente nel diritto pubblico della Chiesa e, conseguentemente, nelle relazioni concrete fra Chiesa e Stato in quel periodo. Se l'autore dice (p. 393 sg.) che non è né possibile né conveniente in una Storia del diritto canonico seguire l'impiego del patrimonio ecclesiastico, si può acconsentire con lui per ciò che riguarda il lato economico-sociale-caritativo, non però per quello giuridico che tocca direttamente la disciplina ecclesiastica e i singoli istituti. Nell'accenno generale poi che viene fatto dell'impiego di detti proventi si desidererebbe che fosse incluso anche quello riguardante le entrate della Curia Romana e delle altre persone ecclesiastiche fisiche e morali al disopra del vescovo. In genere si deve dire che in più di un punto particolare sarebbe desiderabile un aggiornamento bibliografico più accurato e più elaborato.

Riguardo al metodo e alla forma vorremmo di nuovo suggerire di non rinunciare ad

una documentazione sobria presa direttamente dalle fonti e inserita a piè di pagina. Inoltre vorremmo insistere nella opportunità di migliorare le indicazioni bibliografiche riguardanti sia la scelta (rispondente e proporzionata all'importanza degli argomenti), sia la sistemazione (non puramente un ordine alfabetico degli autori senza distinzione delle materie trattate successivamente nello stesso capitolo) sia l'indicazione (non solo autore, titolo e volume del libro ma anche le pagine).

Come ognuno vede questi rilievi — i quali più che critiche vogliono essere suggerimenti e desideri per successive edizioni — non intaccano l'utilità generale e perciò il merito non esiguo di quest'opera della quale attendiamo con vivissimo augurio l'ultimo volume che la completerà costituendo così la sintesi più integrale di una storia aggiornata del diritto della Chiesa cattolica.

A. M. STICKLER



*Studia Gratiana* post octava Decreti saecularia auctore consilio commemorationis Gratianae instituendae edita, curantibus J. Forchielli - A. M. Stickler, vol. III, ed. Institutum Gratianum apud Universitatem Studiorum Bononiae, 1955, pp. 636 e 44 tavole, in-8° gr., L. 7500.

Ad un solo anno di distanza dal vol. II è uscito anche il vol. III di quest'opera destinata a raccogliere non solo i contributi scritti del Congresso Graziano del 1952, ma anche susseguenti studi, maturati in questo clima di rinnovato ed accresciuto interesse per le ricerche attorno alla Storia del diritto canonico.

I ventidue contributi di questo volume abbracciano tutti i settori di questa Storia: Fonti, Istituti, Scienza.

Sulle Fonti versa lo studio di R. GRAND che riprende l'esame del grande problema attorno alla personalità dello Pseudo-Isidoro. Seguendo gli studi di Simson, Fournier, Lot, Havet l'autore insiste sulla probabilità che le Decretali spurie e i Capitolari di Benedictus Levita siano stati compilati a Le Mans, sotto la guida del vescovo Aldric e del chorepiscopo David, argomentando soprattutto con elementi linguistici nuovi. — L. GUIZARD descrive i quattro manoscritti parigini del Decreto conservati alla biblioteca dell'Università della Sorbona e alla biblioteca di Santa Genoveffa e rivela



i particolari principali del testo del Decreto nonché le *Paleae*.

Su vari istituti canonistici tratta la maggior parte dei contributi: E. LIO unisce ai rilievi critici circa il c. 66, C. XVI, q. 1 (il testo è di S. Cesario non di Sant'Agostino) le sue considerazioni sugli obblighi di dare le decime ed il superfluo e sulla loro natura giuridica. — M. VILLEY, disserendo sul diritto naturale in Graziano, nota che il suo pensiero più che a testi di diritto romano si ispira alla teologia sicché il suo diritto naturale ha in fondo poco di diritto. — P. M. QUANTIN indaga sul concetto di *ratio* nelle prime dodici *Distinctiones* del Decreto e sul pensiero dei decretisti fino alla *Glossa Ordinaria* compresa; questa *ratio* non è il diritto naturale, ma è strettamente legata ad esso come alla *veritas* e alla stessa *lex*; di qui la funzione della *ratio* sia di fronte alla norma scritta e non scritta come anche quale valore per sé stante. — M. DAVID esamina con acutezza la dottrina sul giuramento falso e sulla menzogna nel Decreto constatando che Graziano, pur avanzando in questo argomento verso dottrine nuove di ispirazione giuridica, attribuendo cioè a semplici peccati effetti in foro esterno, non si discosta ancora essenzialmente dalle posizioni tradizionali che sono piuttosto teologico-morali. — Il concetto della *res* nel Decreto risulta secondo lo studio di P. RASI essere quello di *res sacrae* formanti, nel loro insieme, il *patrimonium Christi* che è distinto in parti appartenenti alle singole chiese (*patrimonia ecclesiarum*) e costituenti una *universitas* e perciò un immobile che non ammette il concetto di *accessorium* o di *pertinentia* in senso civile; vale a dire le singole cose facenti parte dell'*universitas* sono considerate non *res pertinentes* o *res accessoriae* ma parte della stessa cosa che è concepita insieme un tutt'uno. — G. HUBRECHT mette a fuoco la dottrina graziana della guerra giusta esaminando il contenuto della *Causa XXIII* e sottolineando l'influsso considerevole di questa dottrina attraverso S. Tommaso d'Aquino. — F. MARCHESE dedica una dozzina di pagine alle relazioni tra Chiesa e Stato come risultano dal Decreto senza preoccupazioni bibliografiche. — L. DE LUCA segue il *dictum Gratiani* p. c. 4, D. IV: « *Leges firmanur cum moribus utentium approbantur* » attraverso la decretistica fino alla *Glossa Ordinaria* ed oltre, appurando che queste parole non contengono l'affermazione di una necessaria accettazione della legge canonica da parte del popolo e con ciò di una sua sovranità ma esprimono piuttosto il fondamento della va-

lutazione, da parte del legislatore, di diversi effetti giuridici — soprattutto del rapporto tra legge e consuetudine, — della *inobservantia legis* da parte del popolo. — P. HUIZING elabora l'evoluzione della scomunica *latae sententiae* nel Decreto e nei primi decretisti attraverso le forme della *excommunicatio datae sententiae*, della *exc. sub conditione prolata* e della *exc. per sententiam generalem* concludendo che queste forme di scomunica modificano il principio penale invalso dal secolo IX secondo il quale si poteva dare una pena ecclesiastica solo ai pubblici peccatori, ripristinando, benché in forma completamente nuova, il principio della disciplina penitenziale antica che puniva i peccatori occulti anche nel foro esterno, creando cioè il « *forum internum iuridicum* » accanto a quello « *internum sacramentale* ». — M. SINOPOLI dedica il suo contributo al diritto dei religiosi seguendo Graziano attraverso i vari punti di maggior rilievo in questa materia allora in pieno sviluppo.

Un terzo gruppo di contributi riguarda la Storia della Scienza del diritto canonico. Apre la serie L. PROSDOCIMI con uno studio riassuntivo sullo *status quo* dei problemi e lavori di preparazione per una edizione critica della *Somma* di Uguccione da Pisa ed in particolare sui problemi di genesi e di struttura interna di questa poderosa opera della decretistica. Segue una traduzione revisionata del nostro lavoro sulla tradizione delle prime glosse e dei loro autori, illustrata dalla sigla P. e dall'esame approfondito della *Summa Reginensis*. — U. GUALLAZZINI, interpretando, alla luce del Decreto, la glossa alle Istituzioni di Giustiniano (I, II, 1) *Natura id est Deus* come prodotto della confusione di distinti concetti e non una anticipata proposizione panteistica, dà un esempio di integrazione dottrinale delle due scienze sorelle. — B. JACQUELINE segue, attraverso l'esame dei Codici del Decreto di Graziano, che un tempo erano proprietà della biblioteca di Clairvaux, l'interesse che ebbe questa abbazia al diritto ed all'opera graziana in particolare, nonostante l'avverso atteggiamento cistercense posteriore. — G. OLIVERO dimostra l'uso del Decreto fatto da S. Tommaso d'Aquino nella sua *Summa theologica* attraverso l'esempio di vari problemi concernenti lo *status religionis*. — Tre considerevoli contributi si occupano del Decreto di fronte al protestantesimo: il primo, di A. PINCHERLE, esamina l'atteggiamento di Lutero di fronte a Graziano e la sua opera; il secondo, di J. HECKEL, cerca di dare una risposta al fatto ugualmente



incontestabile e strano che il Decreto, nonostante l'avversione di Lutero, è rimasto fino ad oggi una delle fonti, almeno sussidiarie, del diritto protestantico tedesco: la risposta è che il diritto canonico ha potuto conservare il suo valore entro la Chiesa evangelico-luterana solo in forza del principio della continuità giuridica entro la Chiesa universale; il terzo, di H. LIERMANN, è dedicato all'accertamento dell'insegnamento del diritto canonico nelle Università protestantiche della Germania nei primi tre secoli dopo la Riforma (esistenza, modalità, importanza). — Un simile argomento tratta il penultimo contributo, di H. WAGNON, che segue nei vari periodi, dal 1426 al 1797, le vicende dell'insegnamento del Decreto nella Facoltà di diritto canonico dell'antica Università di Lovanio. — La serie degli studi si chiude degnamente con una indagine e una valutazione di uno dei più importanti lavori di critica fatta sul Decreto di Graziano: A. BERTOLA mette in rilievo la figura e l'opera di C. S. Berardi, eruditissimo ed acutissimo conoscitore e critico, ma anche commentatore del Decreto di Graziano, che ancor oggi può ispirare sotto più di un aspetto chi si accinge a preparare i lavori di una edizione modernamente critica dell'opera immortale del monaco camaldolese.

A. M. STICKLER

JOANNES TORRE, *Processus Matrimonialis*. Editio III revisa et aucta recentissima jurisprudentia Rotali. M. D'Auria, Neapoli, 1956, pp. xi-755 (24 x 17), L. 6000.

Il prof. Giovanni Torre ci presenta in questa terza edizione della sua ben nota opera un ampio commento all'Istruzione *Provida Mater Ecclesia* emanata dalla S. Congregazione dei Sacramenti nel 1936. Il commento originale è stato esteso di molto ed arricchito con brani tolti dalla ricca giurisprudenza rotale in materia di processi matrimoniali e colle opinioni di insigni canonisti. Il metodo adoperato conferma come la giurisprudenza e l'interpretazione sono fattori indispensabili nella scienza del diritto canonico.

Diciannove appendici presentano una raccolta di documenti, dottrina, formule ed esempi pratici, che saranno di grande aiuto a coloro che sono immersi nella sempre crescente attività processuale in materia matrimoniale.

Esaminando l'opera abbiamo trovato ci-

tazioni troppo diffuse, che sarebbe stato bene condensare, indicando poi la fonte in nota anziché nel corpo del testo. Avremmo desiderato anche l'indicazione delle fonti dei numerosi casi pratici riferiti dall'autore nella esposizione della dottrina. L'opera avrebbe guadagnato non poco dal confronto accurato con gli studi *Canonical Procedure in Matrimonial Cases - Formal Procedure* di W. J. Doheny e *Praxis Iudicialis Canonica* di J. M. Pinna. Una bibliografia dei principali lavori sui processi canonici in genere e sui processi matrimoniali canonici in specie sarebbe stata molto gradita. L'« Index Rerum Alphabeticus » faciliterebbe la consultazione di argomenti specifici, se fosse più schematico e se avesse seguito l'ordine alfabetico nella indicazione degli argomenti riferentisi ad ogni voce.

Intanto il lavoro è di grande valore ed utilità per la dottrina processuale contenuti e per il modo di presentazione. Per questa vera miniera di dottrina ringraziamo l'illustre autore, che è riuscito a produrre un lavoro che aiuterà grandemente lo studioso nella sua ricerca scientifica e l'ufficiale diocesano nella sua opera quotidiana intorno alle cause matrimoniali.

G. JOSEPH SESTO

ROSALIO CASTILLO LARA, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*. Estudio jurídico-histórico sobre la potestad coactiva material suprema de la Iglesia en los documentos conciliares y pontificios del período de formación del derecho canónico clásico como un presupuesto de las relaciones entre « Sacerdotium » e « Imperium ». Augustae Taurinorum (apud Custodiam Librariam Pontif. Athenaei Salsani), pp. xxi-305, L. 3000. Pro exteris regionibus § 5.

Molte sono ancora le posizioni *stereotipe* della storiografia sulla storia della Chiesa in genere e sul problema delle relazioni fra Chiesa e Stato in specie.

Uno degli scopi perciò che si sforzano di perseguire le Università Cattoliche, e soprattutto le Pontificie, è quello di riesaminare il fondamento di tante affermazioni tralaticie per riaprire la discussione su problemi che interessano la storia della Chiesa, affine di rettificare giudizi inesatti, e talvolta parziali, sul suo operato.

Questa è stata la finalità che si è proposta il Castillo Lara nella sua ricerca.

Il lavoro (che è pubblicato come primo volume della collana « Studia et Textus Historiae Juris Canonici » del Pontificium Athenaeum Salesianum - Facultas Juris Canonici) è il risultato di una indagine *storico-giuridica* condotta sulle Decretali dei Papi e sugli Atti conciliari per il periodo che va da Alessandro III a Bonifacio VIII.

L'A. vuole darci il pensiero *ufficiale* della Chiesa: è ricorso quindi direttamente a queste fonti.

La monografia è divisa in due parti. Nella prima l'indagine è rivolta a mettere in luce se la Chiesa, per il periodo studiato, nei suoi documenti ufficiali si rivendichi il potere coattivo, limitatamente alle due forme supreme della *effusio sanguinis* e della *vis armata*.

La conclusione a cui giunge è che dalle fonti non risulta che la Chiesa si attribuisca il potere della *effusio sanguinis*. Nè infirma la tesi la constatazione delle esecuzioni capitali a carico degli eretici, poichè esse erano inflitte dallo Stato, non solo materialmente, ma anche in forza di un potere *suo proprio*.

Opposta invece è la conclusione dell'A. riguardo al problema se la Chiesa abbia il potere della *vis armata*. Dimostra infatti, con abbondanti testi conciliari e pontifici, che le Crociate condotte contro i pagani in Terra Santa, contro gli eretici (Albigesi) e contro i cristiani ribelli sono un vero esercizio della forza armata *ecclesiastica*.

L'esercizio però di questo diritto proprio della Chiesa, severamente indetto ai Chierici, viene *delegato* ai laici (principi o semplici fedeli) i quali perciò agiscono in forza del potere della Chiesa.

Insomma i numerosi testi portano l'A. ad affermare che la Chiesa possiede il *ius gladii*, la *spada materiale*, sotto la forma di *vis armata* propriamente ecclesiastica.

Ma la ricerca contenuta nella prima parte ha prevalentemente funzione di presupposto per l'indagine da condurre nel seguito del lavoro; poichè lo scopo fondamentale dell'opera, che viene poi precisato dal sottotitolo, è di risalire dalla trattazione di un aspetto particolare (coazione suprema) dei rapporti fra Chiesa e Impero ad una ricerca e formulazione delle linee generali che hanno informato le relazioni delle due massime Istituzioni di diritto pubblico nel Medio Evo.

L'A. vuole affrontare e risolvere i problemi: può essere accolta la tesi comune che la teoria e la pratica della Chiesa del XIII secolo sono informate ai principi dello ierocratismo? Cioè quali sono, secondo le fonti ufficiali dell'epoca: 1) l'insegnamento della Chiesa sull'origine del potere civile?

2) i diritti che si attribuiva la Chiesa in materia temporale? 3) le ragioni dei dissidi fra Chiesa e Impero?

La paziente ricerca fornisce all'A. le risposte ai singoli problemi. In primo luogo i testi gli presentano esplicite affermazioni dei Pontefici che attestano che il potere è conferito ai re, ai principi *divinitus, coelitus*; anzi alcuni di essi riproducono con fedele rassomiglianza i termini espliciti della formula gelasiana; e ciò anche nella seconda metà del secolo, quando cioè la teoria ierocratica avrebbe dovuto dominare incontrastata. Si veda in merito per es., a pag. 184, un'importante ed esplicita affermazione di Bonifacio VIII.

Qual'è dunque il significato genuino dei testi in cui i Pontefici si attribuiscono il possesso delle due spade e che servirono di fondamento agli assertori dello ierocratismo?

Ce lo dice il risultato delle ricerche condotte sulla letteratura ufficiale della Chiesa. In base ad un'ampia documentazione giunge alla seguente conclusione: secondo l'uso originario, genuino e più costante, le due spade significano due aspetti del potere coattivo della Chiesa: la spada spirituale designa la scomunica o l'anatema; la spada materiale invece simboleggia la *coazione materiale suprema della Chiesa*.

Balza immediatamente agli occhi quanto questa interpretazione si discosti da quella denominata « politica », cioè da quella accezione che vuol vedere simboleggiato nella spada materiale il potere politico statale, per poi concludere all'imputazione di ierocratismo, di indebite pretese politiche dei Papi.

E così con questa precisazione si possono interpretare, in base ad un'accurata e sicura esegesi, in modo completamente immune da ierocratismo, quei testi in cui ricorre l'accento all'*uterque gladius*. Vengono così interpretati non solo i testi di Innocenzo III, Onorio III, ma anche i celebri passi di Gregorio IX (*Ep. a Germano di Costantinopoli*: Potthast, 6229 - MGH Epist. Sacc. xiii, I, 87; *Ep. al Re di Francia*, 15-II-1236: Potthast, 10093; ecc.) e di Innocenzo IV (*ep. Eger cui lenia* del 1245) ritenuti finora come espressione lampante dello ierocratismo papale.

L'A. riconosce però che una certa confusione si è andata introducendo nel simbolo, e ne attribuisce la causa sia alla scarsa distinzione fra di loro dei due poteri coattivi ecclesiastici, sia all'uso promiscuo della spada materiale per significare tanto il potere coattivo ecclesiastico quanto quello statale. Proprio a causa di questa confusione

si corre il rischio di vedere infiltrate certe incrinature ierocratiche nei documenti ecclesiastici. Confusione d'altronde che regna pure nella scienza canonistica (cfr. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nei decretisti e decretalisti*, Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII, Romae, 1954, pp. 1-26).

Ma, per quanto si riferisce al nostro problema, questa è una delle cause di deformazione della verità storica, certamente importante, ma non unica; l'A. richiama perciò l'attenzione anche sulle seguenti: 1) il disconoscimento di un sommo potere coattivo materiale della Chiesa, denominato dalle fonti « spada materiale »; 2) la mancanza di uno studio sistematico e completo delle fonti o delle opere dei vari autori: poichè non è raro imbattersi in scrittori che da uno o pochi testi di un pontefice, di un glossatore in cui si trovi per es. l'espressione: *imperator gladium habet a papa*, o altra affermazione analoga, assurgano alla conclusione generale che quel papa o quel determinato autore è infetto da idee ierocratiche; 3) ma soprattutto l'equivocazione sulla duplice accettazione di *imperium*. La determinazione del significato specifico di questo termine ha un valore importantissimo e l'indagine accurata dell'A. lo conduce a questa precisazione: presso scrittori favorevoli all'Imperatore, *imperium* indica la sovranità politica statale di carattere universale di uno dei principi, l'Imperatore, che ha come gli altri la sovranità di un determinato territorio, e a cui spetta in più una giurisdizione speciale su tutti gli altri Stati facenti parte dell'Impero. Questi è considerato come il successore degli Imperatori romani.

Nella concezione pontificia invece, e per gli scrittori ecclesiastici, l'Imperatore è il difensore per antonomasia, il protettore speciale, lo scudo, l'avvocato della Chiesa. È colui a cui la Chiesa fa la delega abituale del suo potere coattivo materiale ecclesiastico, del suo *gladius materialis* (traslazione dell'Impero) e a cui essa conferisce il titolo di Imperatore che, nella sua concezione, è riservato al suo difensore ufficiale. È evidente che intendendo *imperium* in questo senso di *potere ecclesiastico delegato*, avevano pienamente ragione i Papi di affermare che *imperator gladium habet a papa*, e solo chi ignori questo presupposto, o lo fraintenda, potrà servirsi delle parole del Papa per provare che egli pretende di farsi considerare la fonte del potere politico statale.

Un'altra chiarificazione apportata dall'A. merita di essere segnalata: quella che riguarda la duplice accezione di « braccio secolare ».

Secondo la concezione ecclesiastica qualunque Stato cristiano ha il dovere di servirsi della *propria* forza materiale per proteggere, difendere, in *nome proprio* qualunque sotto il controllo dell'Autorità religiosa, la Chiesa. Questa prestazione viene denominata, con terminologia proposta dallo Stickler, « braccio secolare in senso ampio ». Diverso invece è il caso in cui un laico, sia esso semplice fedele o re, riceve da parte della Chiesa, volta per volta o per un determinato periodo, la delega dell'esercizio di un *potere proprio della Chiesa*. In questo caso si parla di « braccio secolare in senso stretto ». È ovvio che questa precisazione serve ad evitare o a rettificare frequenti affermazioni erronee; si richiami, tanto per esemplificare, quanto è stato detto sopra a proposito delle esecuzioni delle pene capitali degli eretici, che esse cioè erano inflitte in forza di un potere proprio dello Stato e non per delega della Chiesa. Ci siamo diffusi nell'esposizione del contenuto di quest'opera per segnalare agli interessati quali problemi fondamentali vi possono trovare trattati e vagliarne il valore. E non mancherà certo di suscitare un grande interesse perchè la conclusione generale di tutta l'indagine è in aperta opposizione con la *communis opinio* della storiografia moderna, poichè per il Castillo Lara l'accusa generale di ierocratismo mossa alla teoria politica della Chiesa del sec. XIII è completamente falsa. E ciò non solo per Pontefici come Innocenzo III, che sono stati liberati da questa imputazione per merito dei pregevoli studi del Maccarrone, Kempf, Tillmann, ma anche per Gregorio IX, e persino, con alcune riserve, per Innocenzo IV e Bonifacio VIII.

A nostro giudizio, l'opera del Castillo Lara, per lo meno nelle sue linee generali, potrà reggere felicemente la critica oggettiva e serena, poichè le conclusioni vengono dedotte, senza alcuna violenza di sorta, da un'ampia documentazione passata al vaglio di una critica accurata e ben informata. Non potrà infatti sfuggire allo studioso come la ricerca non sia stata limitata alle pure fonti, ma sia stata estesa alla vasta letteratura che esiste su questo argomento.

Ci congratuliamo quindi vivamente con l'A. e facciamo voti che vengano fatti molti altri studi storici di questo genere sull'importantissimo argomento dei rapporti fra Chiesa e Stato per il trionfo della verità storica che si tradurrà anche, indubbiamente, in sempre maggior glorificazione dell'operato dei Papi e della Chiesa.

G. BRACHIROLI

G. DEL VECCHIO, *Il diritto internazionale e il problema della pace*, Ed. Studium, Roma, pp. 120.

Coll'abituale chiarezza di stile, che quasi non fa avvertire l'erudizione sottesava, il Del Vecchio, già noto per i suoi studi di diritto internazionale, propone sinteticamente i grossi e appassionanti problemi della guerra e della pace.

L'operetta è particolarmente indicata per chi desideri in materia una prima seria e sicura informazione sia dal punto di vista storico che teoretico. I riferimenti accurati ai grandi internazionalisti cattolici e i frequenti richiami all'alto magistero di Pio XII, oltre che dell'onestà dello studioso, sono un'ennesima prova della simpatia che l'A. nutre per l'orientamento giusnaturalistico di ispirazione cristiana e della sua decisa e ragionata avversione al positivismo giuridico, che nel campo del diritto internazionale tende ad essere superato prima dalla coscienza comune e dal costume che dall'astratta teorica dei giuristi (p. 26).

G. MATTAI

## Pedagogia

JOSEF GOETTLER, *Pedagogia Sistemática*, refundida y ampliada por el Dr. J. B. Westermayr, traducida, adaptada y prologada por Mons. J. Tusquets, Barcelona, Herder, 1955, pp. 454.

Di quest'opera, che rimane indubbiamente ancora una fra le classiche del pensiero pedagogico contemporaneo, vorremmo vedere anche la traduzione italiana, tanto attuale rimane il contributo ch'essa porta al quadro completo della problematica educativa teorica e pratica, benchè la sua prima stesura risalga al 1915.

La traduzione spagnola è condotta sulla 9ª tedesca, curata nel 1950 dal Westermayr, discepolo ed erede spirituale del Goettler, tragicamente e prematuramente scomparso nel 1935.

Limpida e opportuna è la premessa di mons. Tusquets, che così sintetizza i caratteri dell'opera del G.: 1) *sistemática* quando allo stile di composizione; 2) *cattolica e armonizzatrice* per il criterio sintetico assunto riguardo agli orientamenti individualista e sociale oggi in antagonismo; 3) *sociologica*, per l'importanza data alle società nell'ordinamento educativo; 4) *stretta* nel determinare concetto, metodo e campo del-

l'educazione; 5) *attuale* rispetto ai problemi contemporanei.

Lo schema della trattazione è tale da far dell'opera un robusto completo manuale di scienza e di metodo dell'educazione: Pedagogia generale (essenza e fine, valori educativi, l'educando, gli educatori, i mezzi), Didattica o teoria dell'istruzione educativa (concetto e principi, piano, processo), Metodo d'una pedagogia speciale, sistematica e organizzativa.

Con chiarezza troviamo anticipate molte delle tesi del pensiero pedagogico odierno: la centralità dell'opera di formazione della volontà secondo le direttive d'una libertà ampia e retta, tutta nella luce della moralità; il fine dell'educazione non fatto coincidere con il fine della vita, ma posto solo sulla strada di esso, come « capacità » di proseguire relativamente autonomi verso di quello; la concezione dell'educazione come processo di « sviluppo » di potenze d'un organismo vivo e retto da leggi interiori...

È interessante, caratteristica della cultura tedesca, l'ampia trattazione dedicata ai valori educativi e ai beni formativi, mentre è anticipatrice la preoccupazione per una conoscenza e un trattamento « individualizzato » dei soggetti, secondo le direttive segnate dalla psicologia evolutiva e differenziale.

Tutta l'opera è impregnata delle novità cristiane che elevano l'azione educativa, i fattori, i mezzi, all'ordine soprannaturale di Cristo. Abbondano per ogni argomento i riferimenti teologici.

Se in alcuni punti la ricerca ha fatto progressi anche notevoli, tuttavia una buona lettura d'un'opera così sistematica e valida, porta ancora notevoli contributi agli studiosi e agli educatori.

PIETRO GIANOLA



BENEDICTUS GOELZ, O. F. M., *Paedagogiae Christianae Elementa*, ad mentem Encyclicae *Divini Illius Magistri*, Romae, Herder, 1956, pp. 256.

Bisogna salutare con viva riconoscenza questo primo tentativo d'un'opera organica di pedagogia per le Facoltà ecclesiastiche e per i Seminari.

P. Goelz, che ha steso la propria opera in latino, in forma strettamente scolastica, permette così di porre termine al forzato adattamento di opere stese per altri scopi,



mancanti o di rigerosità scientifica, o addirittura d'impostazione strettamente cristiana, soprannaturale.

L'autore supera le difficoltà prendendo come schema di fondo le suddivisioni classiche delle opere di pedagogia scientifica, però con un riferimento costante e diretto all'Enciclica *Divini Illius Magistri* di Pio XI.

Il lavoro è suddiviso in quattro parti:

1) La prima analizza il *processo educativo*. S'introduce esaminando le strutture d'una teoria naturale dell'educazione, con le sue « scienze ausiliarie », per concludere esaminando le inflessioni soprannaturali cristiane dell'educazione e perciò della pedagogia integrale in conseguenza del fatto storico dell'elevazione all'ordine soprannaturale.

Così è possibile determinare l'essenza dell'atto educativo, la sua possibilità, la finalità contemporaneamente personalistica e sociale, e l'attuazione concreta secondo gli aspetti formale, materiale, morale.

Quali i mezzi dell'attuazione? La *consuetudo*, l'esempio, il premio e il castigo.

2) Nella seconda parte l'autore esamina i fattori dinamici dell'educazione: *l'educatore* e le qualità intellettuali ed etiche che lo fanno tale, nell'imitazione dell'educatore archetipo, Cristo, e poi *l'educando* e le sue componenti psichiche, corporali, religiose.

3) Nella terza parte è studiato il diritto originario e l'azione delle società educatrici: la famiglia, la società civile, la Chiesa, con un esame ricco di solida dottrina, di documentazione, e anche di riferimenti metodologici ben aderenti.

4) A conclusione, nell'ultima parte, l'autore traccia un prospetto storico della pedagogia, con particolare attenzione alla prassi e alla teoria cristiana (origini del cristianesimo, Medioevo, umanesimo e riforma, realismo e illuminismo, eminenti figure di pedagogisti e d'educatori cristiani moderni, d'Italia, Francia, Germania).

Chiude il volume il testo latino dell'enciclica *Divini Illius Magistri*.

Come si vede, l'opera è ricca di materia ben distribuita, è didatticamente chiara, anche per merito delle abbondanti suddivisioni, dei frequenti schemi prospettici.

Ci siano permesse alcune osservazioni d'indole teoretica.

A p. 10 troviamo indicato « l'uomo immaturo » come *oggetto materiale* della pedagogia. Non viene operata in questo modo una eccessiva semplificazione? Ciò di cui la scienza pedagogica s'interessa, come suo oggetto d'indagine, è l'intero « fatto edu-

cativo », risultante dal rapporto in atto dell'educando e dell'educatore.

Poi è inesatto considerare « l'uomo immaturo » esclusivamente come « oggetto » dell'educazione. La denominazione ritorna abitualmente, ad esempio a p. 17 a proposito dell'« *homo lapsus a Christo redemptus* ». Questi è assieme *oggetto e soggetto* dell'atto educativo, atto caratterizzato appunto dalla simultanea duplicità dei *soggetti* in relazione reciproca. « L'uomo immaturo » *attivamente partecipa* sia con la virtualità attiva delle potenze, sia con la decisiva funzione della coscienza e della libertà, senza le quali non vi sarà mai educazione.

Quando poi l'autore viene a definire l'educazione, ci sembra che non riesca ad evitare il generico, perchè non ha fatto precedere alla definizione dell'*actus acquisitionis* un'indagine adeguata a proposito dell'educazione nel suo termine o fine (educazione possessiva), accontentandosi d'un genericissimo concetto di « uomo maturo », troppo indeterminato per poter dar luogo al concetto specificamente esatto dell'educazione che vi conduce.

Circa l'atteggiamento fondamentale dell'educatore di fronte all'educando, si parla dell'*amore* come « *motivum et radix educandi* » (p. 26). D'accordo, per una maggior efficacia metodologica, ma per quanto riguarda l'essenza dell'atto, si tratta dell'esecuzione d'un'opera di *giustizia*, dell'attuazione d'un dovere, che *per se* può essere anche disgiunta dall'amore altruistico o non altruistico, e permette ugualmente d'ottenere i fini essenziali (cfr. anche p. 91 e segg. dove si parla delle qualità intellettuali ed etiche dell'educatore, dimenticando la qualità giuridica dell'*auctoritas*, fattore *essenziale*, in *se* e per le medesime altre qualità, affinché siano *educative*).

A p. 42, parlando dell'educazione del « carattere », forse sarebbe stato bene, per evitare equivoci e genericismi, distinguere fra un concetto « psicologico » del medesimo (da lavorare correggendo, equilibrando, valorizzando), e un concetto « morale-pedagogico », costituito da quelle qualità morali per cui si parla di « uomo di carattere ».

A p. 62 non soddisfa la divisione fatta a proposito dei fini. Perchè « fine ultimo » dell'educazione non è anche, proprio secondo la lettera della citazione lì riferita, il possesso perfetto di Dio, con la beatitudine dell'uomo? Distinguiamo caso mai un fine ultimo *trascendente* (in Dio) e un fine ultimo *immanente* (nell'uomo).

Parlando poi dei « mezzi », non si resta solo all'esterno? Non vi sono, oltre che



mezzi *ad finem* (mezzi-strumenti, condizioni), anche mezzi *in finem* (mezzi-valori), che cioè entrano a costruire il fine? Qui s'innesterebbe opportuna un'analisi della teoria dei valori educativi e delle leggi della loro riuscita comunicazione e assimilazione.

Un'ultima osservazione a proposito della educazione sessuale, ridotta ad educazione alla virtù della castità. Ciò è esatto, ma solo a condizione che tale espressione sia intesa con ampio contenuto, cioè fino a comprendere la formazione all'« uso casto » delle potenze del corpo (e dei sentimenti connessi) adatto a ciascuna età e condizione o vocazione. Quanto poi alle direttive per un'educazione sessuale, si nota il solito astrattismo di chi dà indicazioni ottime per un'umanità ideale. Belle parole e buone intenzioni, ma coi giovani d'oggi così come sono, precocemente corrotti e almeno insidiati, come agiremo?

Potremmo fare qualche altra osservazione, o di notevole rilievo (ad esempio circa l'insufficiente precisazione dei rapporti fra la formazione del corpo e dell'intelligenza e l'aspetto essenziale unitario dell'educazione) o di minor rilievo. Tuttavia non vorremmo dar l'impressione di deprezzare un'opera benemerita, che, anche con successivi miglioramenti, potrà certo raggiungere assai bene gli intenti per cui è stata scritta.

PIETRO GIANOLA



ANGELO SOLMI, *Tre maestri del cinema: C. T. Dreyer, Charlie Chaplin, René Clair*, Milano, Vita e Pensiero, 1956, pp. 294, 20 tavole.

Da A. Solmi attendiamo altre numerose monografie di registi dello schermo, curate con l'immediatezza comunicativa e divulgativa, con la profonda comprensione umana e culturale, con l'abilità d'introdurre nell'indagine analitica delle opere, volute e raggiunte nella presente trilogia.

Sacerdoti, moralisti, educatori, spettatori, tutti abbiamo bisogno di poter passare alla fase positiva di fronte al fatto filmico e cinematografico, al momento d'una educazione posseduta e comunicata ad altri, educazione che mira prima di tutto a « capire » autori e opere, convinti che è ormai inutile attardarsi solo a deprecare un'espressione umana che ha superato le incertezze e le perplessità dei teoreti col dare in atto la prova di poter costituire un nuovo fatto artistico, di

essere adatta a porre e risolvere problemi di sommo valore e interesse, adatta a comunicarli largamente al grande pubblico, secondo la sua attuale psicologia.

Si tratta di padroneggiare dall'interno la materia, di saper distinguere e guidare altri a distinguere ciò che vale da ciò che è solo apparenza, o peggio è nullità e disvalore, e non solo sotto l'aspetto morale, ma anche dal punto di vista artistico, culturale.

Dopo aver letto l'opera di Solmi, vedere o ripensare alla visione di gran parte della produzione di Dreyer, di Chaplin, di Clair, si risolve in un vero arricchimento di umanità, in una valutazione più sanamente morale della vita del singolo e della società, e anche in un'apertura verso un maggior apprezzamento del patrimonio di fede e speranza cristiana, o per diretto accenno (Dreyer), o per evidente unica soluzione dei problemi che vengono vissuti con passione tanto sincera (Clair, Chaplin).

Dreyer, « il creatore solitario », che esce di tanto in tanto dal suo amareggiato silenzio con capolavori che fanno scuola, sbalordiscono tecnicamente e problematicamente, fanno pensare, fanno migliori (*Giovanna d'Arco*, *Dies Irae*, *Ordet*, l'ultimo trionfo di Venezia 1955), è scrutato nell'animo, nella vita pensosa e contrastata, nella tecnica, nel messaggio problematico che evolve da amare recriminazioni storiche, a cupi interrogativi sconcertanti, fino a più consolatorie soluzioni di fede dai contorni quasi cattolici.

R. Clair, « il mago dell'impossibile », ha forse divertito soltanto troppi spettatori incapaci di capirne il messaggio fustigatore e moralizzatore, la satira fantasiosa e lirica, a ritmo di balletto, contro gli idoli d'una società che tutta è schiava delle convenzioni e tutto spera dal possesso e dal godimento del denaro. *Il cappello di paglia di Firenze*, *Il Milione*, *A noi la libertà*, e altri film del genere son forse le sole prediche che certa gente ascolta sulla vanità e vuotaggine di certi generi di vita, gli unici inviti ascoltati a non riporre la felicità nel denaro e nella potenza apparente, ma nell'amicizia, nell'amore puro e disinteressato, lontano dai miraggi dei sogni inseguiti dai più.

Anche Chaplin, « il clown romantico », rischia di rimanere per le masse una maschera divertente. Solmi lo rintraccia all'inizio della vita di clown, lo segue nelle prime prove cinematografiche, nelle disavventure familiari, nella maturazione d'una maschera che nasconde, o forse più ancora svela l'anima sofferente e smarrita del rappresentante tipico della maggior parte degli uomini.

Chaplin non è un comunista, nè un filocomunista, etichetta che oggi si affibbia a chiunque faccia solletico al portafoglio o al disordine costituito.

Ogni profilo di regista, condotto assieme attraverso lo studio della personalità e l'analisi e la storia dell'opera, è seguito da una accurata rassegna filmografica, mentre note nel testo indicano le fonti d'informazione, straniere e italiane (piuttosto scarse!).

PIETRO GIANOLA

## Psicologia

R. P. REGINALD-OMEZ, O. P., *Supranormal ou Surnaturel?*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1956.

Eccoci di fronte ad una magnifica messa a punto, di carattere scientifico divulgativo (come del resto son tutti i volumi della bella collana dell'Enciclopedia del Cattolico del secolo xx *Je sais-Je crois*), riguardante l'oggettività e la legittimità delle scienze metapsichiche attuali.

Scritto con chiarezza e rara competenza, il volume si fa leggere con vero interesse, perchè alla convincente presentazione degli argomenti, sa unire quell'equilibrio e serietà che son proprie dello studioso che fa della scienza.

Dopo una presentazione storica (limitata specialmente alla Francia e al Belgio) si parla dell'oggetto e dei metodi delle scienze metapsichiche, si stigmatizzano con singolare efficacia i rapporti tra metapsichica e religione ed, in buona sintesi, si presentano le principali conclusioni ed opinioni scientifiche attuali in rapporto ai fenomeni metapsichici.

Riteniamo ben riuscito il tentativo di sintesi del Padre Omez e ci auguriamo che la sua opera possa contribuire a chiarire le false opinioni che molti hanno circa il mondo dei fenomeni metapsichici e circa gli studiosi che seriamente se ne occupano.

MARIO VIGLIETTI

ANNE ROE, *The Psychology of Occupations*, John Wiley, New York, 1956.

Si tratta di un accurato studio che pone in particolar modo l'accento sull'importanza che ha per ogni individuo il fatto della scelta professionale, tanto da poter essere

assunto come elemento diagnostico della fisionomia psicologica individuale.

Si tende a cogliere le relazioni che passano tra vocazione da un lato, e intelligenza, affettività e carattere dall'altro. A base sta sempre la considerazione che l'adesione ad una professione è, in certo qual modo, (si potrebbe piuttosto dire, in molti casi) un'autorivelazione del proprio modo di essere e di sentire, un'espressione indicatrice degli aspetti dinamici del proprio io.

L'interesse fondamentale del libro sta nella tentata classificazione (per la quale, tuttavia, siamo d'accordo con l'autore nell'ammettere una certa temerarietà nel compilarla) che è offerta delle varie occupazioni le quali sono distribuite in varie categorie in rapporto ad affinità emozionali, intellettuali e sociali.

Il volume, oltre a dare una visione panoramica sull'attività del mondo del lavoro, offre pure considerazioni psicologiche veramente opportune a favorire un conveniente inserimento individuale nella vita.

I problemi impostati hanno, inoltre, il pregio di dare allo studioso ampie possibilità di ipotesi per nuove ricerche.

MARIO VIGLIETTI



DE GREEFF ETIENNE, *Anime criminali*, Edizioni Paoline, Roma, 1955, pp. 262.

Al titolo romanzesco del libro rimedia il contenuto scientifico che la competenza del Prof. De Greeff nel campo della criminologia ci ha saputo apprestare.

L'opera è frutto di lunghi anni di esperienze e indagini in una delle principali prigioni del Belgio.

L'autore evade dalla rigidità di una legislazione e anche da una visione puramente medica, per permeare tutta la sua opera di un profondo senso dell'umano e dell'alta dignità della persona.

Il Prof. De Greeff non fa di ogni criminale un ammalato, ma sostiene che la criminalità ha un periodo preparatorio negli uomini normali e che deve essere considerato come patologico il caso di un crimine « gratuito e immotivato ». Egli non si preoccupa soverchiamente della catalogazione dei detenuti, inquadrandoli in questa o quella tipologia: « noi facciamo un'osservazione per quanto possibile completa... Le categorie passano di moda, ma l'osservazione può continuare a servire » (p. 73).

Critica aspramente la posizione estremista di coloro che attribuiscono tutto all'ambiente, alle occasioni da una parte, o alle tare, impulsi e ossessioni dall'altra. Nè il « sociologo » ha completamente ragione disprezzando la malattia come un epifenomeno privo di importanza reale, nè il « patologo » è nella verità quando afferma che l'ambiente e l'occasione non sono stati che il semplice stimolo di uno stato di criminalità latente. L'Autore pensa che gli apporti sociali abbiano il valore di « fatti » tanto quanto i dati della patologia e che è coartare la realtà quando uno dei due aspetti sia respinto o negletto a vantaggio dell'altro.

Il libro è diviso in sei capitoli che trattano rispettivamente i seguenti problemi: il galantuomo e il problema criminale, lo studio della personalità del criminale, la criminalità per liberazione di tendenze inconscie, criminalità e vita istintiva, patologia e criminalità; segue un ultimo capitolo dedicato ad alcune *riflessioni finali* in cui vengono segnalate le attuali deficienze della medicina e della psicologia nel dare una soluzione adeguata al complesso problema della criminalità, soluzione che non si trova affatto nel trattamento carcerario e repressivo.

Il problema criminale, conclude l'Autore, « si rischiarà via via che si rischiarerà il mistero dell'anima umana e solo con enorme lentezza potrà progredire. Ma progredirà e, volente o nolente, la repressione dovrà adeguarsi » (p. 259).

M. GUTIÉRREZ

« *Carriere di oggi e di domani* », Ed. Gielle, Via F. Crispi 36, Roma.

Segnaliamo questa bella iniziativa che, nel clima attuale di progressiva sensibilizzazione ai problemi dell'orientamento professionale, s'impone come una significativa risposta orientatrice alle domande ed aspirazioni dei giovani che si aprono, con ardore entusiasta, alla vita professionale.

La rivista presenta mese per mese ai giovani lettori, con linguaggio facile, lontano dai termini tecnici e scientifici, la descrizione delle specializzazioni più richieste nella Radiotelevisione, nel Turismo, nel Cinema, nell'Agricoltura, nella Pubblicità e nel Giornalismo, onde offrire ai giovani un quadro completo ed aggiornato delle pos-

sibilità che offre il campo del lavoro ed assicurare ad essi la scelta della carriera più rispondente alle singole aspirazioni ed attitudini.

Sono monografie informative che rispecchiano il lavoro come è stato vissuto da maestri e professionisti e offrono quei suggerimenti che l'esperienza professionale ha indicato ai singoli compilatori delle monografie come necessari per avere una garanzia di probabilità di successo e soddisfazione nella scelta effettuata.

MARIO VIGLIETTI

R. BIOT - F. M. DUFOUR, *Che pensi di fare nella vita?* (Principi e Metodi dell'Orientamento scolastico e professionale), Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1956, pp. 304.

È un libro fatto per far riflettere sull'importanza del problema della scelta della professione da parte dei giovani che si avvia alle varie carriere professionali.

L'imperdonabile leggerezza con la quale molti affrontano, spese volte, questo problema, richiedeva evidentemente l'intervento di competenti in materia che mettessero un argine a tanto inconsapevole semplicismo.

La sensibilità psicologica ed umana del Biot e del Dufour, ha saputo brillantemente far nascere la presente messa a punto ed offrire così al pubblico, nella chiarezza di una volgarizzazione e nella profondità d'una analisi scientifica, un abbondante materiale di utili riflessioni.

Particolarmente interessanti sono le due ultime parti in cui, anche se le soluzioni non possono sempre essere indicate, vengono presentati gli interrogativi classici della natura della vocazione, della responsabilità e dell'epoca della scelta, della possibilità e probabilità d'una prognosi d'un successo futuro.

Ci auguriamo che questo libro possa contribuire a favorire quell'apertura di mente che non teme di affrontare vie nuove che, sebbene ancora incerte, si presentano già con sufficienti garanzie di validità e di successo in rapporto alla soluzione del problema della scelta professionale. Tali vie sono oggi quelle della consulenza di seri Centri di Orientamento scolastico e professionale.

MARIO VIGLIETTI

« *Homo faber* »: Numeri 45, 47-48, 50 dedicati all'Orientamento Professionale. Ed. Fratelli Palombi, Roma, 1955-1956.

L'iniziativa della ormai nota rassegna internazionale del lavoro e dell'istruzione, diretta da Mario Pantaleo, di dedicare quattro numeri al problema dell'Orientamento Professionale, dando rispettivamente una visione storica delle attuazioni realizzate dagli inizi ad oggi in campo internazionale ed esponendo, attraverso relazioni di competenti (docenti universitari e direttori di centri di studio) le difficoltà e le soluzioni inerenti ai principali problemi suscitati dall'attività dell'orientamento, oltre a rispondere ad un bisogno dell'ora, ha raggiunto un notevole successo nel piano culturale e scientifico.

Ci auguriamo di veder riorganizzato tutto il materiale in funzione di una trattazione sistematica, in un unico volume, in modo da estendere la possibilità a molti di aggiornarsi in rapporto a questo importante problema della scelta della professione.

MARIO VIGLIETTI



PIERRE FOIX, *L'influsso del carattere sulla scrittura*, Ed. Paoline, Roma, 1956, pagine 181.

Uno dei bisogni della società moderna è quello di poter stare un po' in pace con se stessi, ma l'esteriorizzazione cui obbliga il dinamismo attuale, ha creato un dissidio tale tra il mondo dello spirito e quello delle cose che si è creata nell'uomo come una tensione che lo spinge, a un tempo, fuori e dentro di sé.

Forse è per questo senso di insicurezza, che oggi fan tanto presa le scienze dello spirito che promettono di dar quella pace ed equilibrio interiore di cui ognuno ha, più o meno consapevolmente, un continuo desiderio.

« Conoscere le profondità del cuore umano » diventa così la grande attrattiva, non solo dello scienziato, ma di ogni uomo che vive in società.

In un clima del genere, non fa meraviglia che si moltiplichino le edizioni dei libri di psicologia, specialmente di quelli che si presentano con eleganza di veste tipografica e con l'etichetta della volgarizzazione scientifica dalle pretese modeste.

Ciò appunto avvenne per il presente li-

bretto della bella collana paolina diretta da Valentino Gambi e Renato Perino.

A parte alcune espressioni di esagerato entusiasmo per la grafologia, del resto opportunamente ed intelligentemente corrette dal redattore dell'edizione italiana, ed alcune frasi di senso ambiguo, quali quella di attribuire al cervello il pensiero, nel suo insieme il volumetto si presenta abbastanza equilibrato e nell'elenco illustrato delle 71 forme di scrittura, tutte commentate, si raccolgono interessanti osservazioni psicologiche che verosimilmente possono ritenersi come esteriorizzazioni tipiche, attraverso il segno grafico, di tratti caratterologici generali.

Il volumetto, quindi, può essere utilmente letto e servire come occasione, non diciamo di giudizi sul nostro prossimo, ma di una più attenta riflessione sulle varie manifestazioni del carattere anche attraverso la reazione della scrittura.

MARIO VIGLIETTI

## Storiografia

SILVIO ACCAME, *Problemi di storia greca*, Universale Studium, N. 24, pp. 208, L. 200.

La storia della Grecia antica, pur essendo fondamentale per la nostra cultura, si basa ancora su ricostruzioni ormai antiquate e smentite, almeno in parte, da ciò che si può dedurre o si è dedotto dagli scavi archeologici e dall'approfondirsi dell'indagine critica.

Il Prof. Silvio Accame in un volume della Universale Studium ha scelto tra i tanti problemi quelli che rivestono un maggior interesse anche per i non specialisti ed ha compiuto una preziosa opera di autentico aggiornamento culturale. Dalle civiltà preistoriche del mondo egeo, all'intervento romano, il lettore di normale cultura può così seguire lo sviluppo della storia greca e apprezzare le faticose conquiste nel campo del pensiero e del vivere civile non solo, ma può capire tutta l'importanza che hanno i più recenti studi sull'argomento. Dal constatato maggior valore di una fonte antica rispetto a un'altra e dagli scavi archeologici scaturiscono difatti conseguenze di grande rilievo. Le scoperte archeologiche degli Americani nell'Agora di Atene, a esempio, hanno indotto a portare ritocchi assai rilevanti per le ricostruzioni della storia ateniese del v secolo. Così la scoperta delle « Elleniche di Ossirinco » ed ora la pubbli-

cazione dei cosiddetti frammenti fiorentini costringono a riscrivere in gran parte le vicende della fine del v secolo e dell'inizio del iv.

Una tesi ormai confermata in pieno è la non storicità dell'invasione dorica, già sostenuta dalla critica del Belloch, e quindi lo stesso sorgere della civiltà greca è visto in luce del tutto nuova. Ma, ripetiamo, non si tratta di un volume di pura erudizione storiografica. Una più esatta conoscenza della storia porta anche a una migliore comprensione dei movimenti politici, economici, sociali, religiosi su tutto il mondo greco e quindi degli elementi essenziali della civiltà antica.

## Scienze sociali

DWIGHT WALDO, *Political Science in the United States of America (La Science Politique aux Etats-Unis)*, « Unesco », 19, avenue Kléber, Paris; prix: 250 frs., \$ 1.5.

Dans une publication de l'« Unesco »: *La Science politique aux Etats-Unis* Dwight Waldo, un savant américain de l'Université de Californie précise qu'un réalisme nouveau remplace peu à peu l'optimisme traditionnel dont était imprégné jusqu'ici l'enseignement des Sciences politiques en Amérique.

Les luttes d'influence qui se déroulent de par le monde surtout depuis dix ans sont reconnues désormais implicitement sans que pour cela l'idéalisme traditionnel des Américains abandonné.

Dwight Waldo écrit que l'idéal de l'étudiant américain est toujours celui de l'harmonie et de la paix, mais que pour lui l'harmonie est désormais moins un phénomène naturel que l'aboutissement d'un travail acharné et du développement intensif de la Science. L'universitaire américain pense que « la paix » ou « la guerre » sont des phénomènes bien plus complexes que jadis.

Le livre de l'« Unesco » groupe des citations et des références à de nombreux spécialistes américains comme Lasswell, Morgenthau, Schuman, Wright, Merriam et d'autres. Il s'insère dans une collection d'ouvrages consacrés aux sciences sociales.

Aux USA, il existe une recrudescence d'intérêt pour la structure de l'organisation et de la loi internationale, souligne encore M. Waldo mais cet intérêt se situe d'avantage dans le cadre de la connaissance théorique et pratique des relations internatio-

nales. De plus ces relations sont étudiées désormais en étroit rapport avec l'économie, l'histoire et la sociologie.

Les controverses, souligne M. Waldo, les grands débats américains souvent acrimonieux qui ont lieu sur la politique étrangère la plus appropriée aux Etats-Unis démontrent à quel point les tendances entre réalistes et les idéalistes se heurtent et s'opposent. La position réaliste qui consiste à être fort et dur, opposée à celle optimiste qui attend trop de l'homme et de la négociation est cependant combattue chez les jeunes universitaires qui d'une façon nuancée se refusent de plus en plus dans leurs concepts de politique étrangère aux positions extrémistes, à une confiance excessive comme à une attitude de force brutale. Tout semble indiquer chez les jeunes américains des tendances à l'équilibre et à rechercher le côté pratique aussi bien dans le réalisme que dans l'idéalisme.

A. E.



*L'histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, article N.D./4, « Aspects de l'Unesco ».

Il serait difficile de vouloir resserrer les liens entre les peuples sans connaître leur passé, leurs traditions et leurs contributions au commun héritage de l'humanité. C'est pourquoi l'Unesco attache un grand intérêt au développement des sciences historiques. Elle a, en particulier, confié à un groupe de savants la préparation d'une *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, qui mettra en lumière l'interdépendance des peuples et des cultures.

Depuis 1950 l'ouvrage s'élabore sous la responsabilité d'une Commission internationale qui compte aujourd'hui 29 membres représentant 20 pays, et dont le président est un savant brésilien, le professeur Paulo de Berredo Carneiro. Ce dernier a défini l'entreprise: « Un effort qui puisse aider les différents enseignements à attacher moins d'importance à l'histoire des particularités nationales pour faire une plus grande place au profit que les peuples ont tiré d'une connaissance mutuelle ».

L'ouvrage, dont la publication est prévue pour 1960, comprendra six volumes, respectivement consacrés aux périodes suivantes: 1) Epoque préhistorique et époque archaïque, jusqu'aux environs de 1200 av. J.-C.;